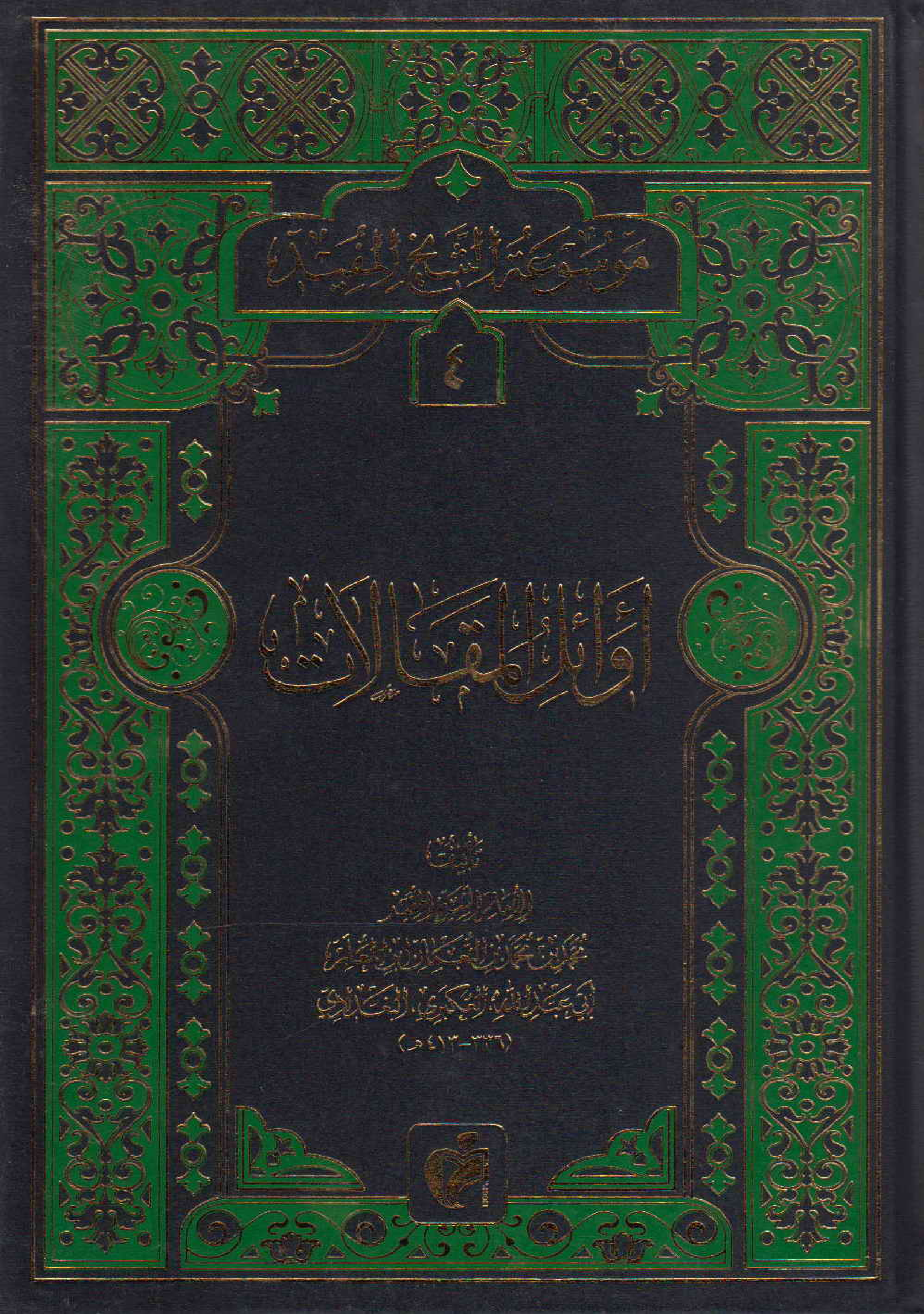
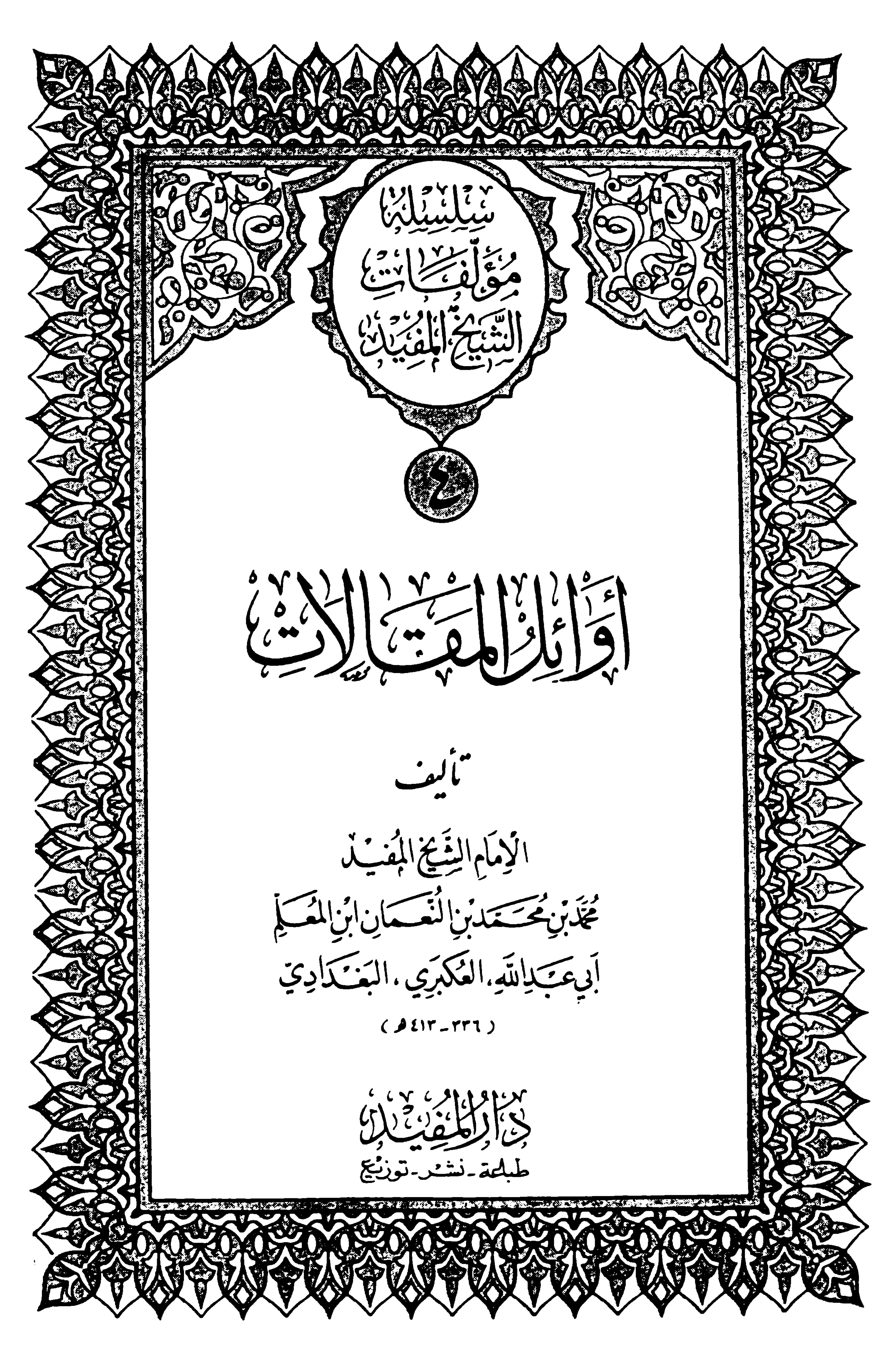


موسوعة الشيخ المفيد
٤
أوائل المقالات
تأليف
الإمام الشيخ المفيد
محمد بن محمد بن النعمان بن المعلم
أبي عبد الله العكبري البغدادي
(٣٣٦-٤١٣هـ)


سلسلة
مؤلفات
الشيخ المفيد
٤
أوائل المقالات
تأليف
الإمام الشيخ المفيد
محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم
أبي عبد الله، العكبري، البغدادي
(٣٣٦ - ٤١٣ هـ)
دار المفيد
طباعة - نشر - توزيع

مفيد، محمد بن محمد، ۳۳۶ ـ ۴۱۳ ق.
اوائل المقالات / تأليف محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم أبي عبدالله العكبري البغدادي
ـ قم: دارالمفيد، ۱۴۳۱ ق. = ۱۳۸۹.
۴۲۴ ص. (سلسله مؤلفات الشيخ المفيد؛ ۴)
.. ريال: ISBN 978 - 964 - 497- 321 - 5
فهرست نويسى بر اساس اطلاعات فيپا
كتابنامه به صورت زيرنويس.
۱. اسلام ـ مجموعه‌ها. ۲. كلام شيعه اماميه ـ الف. عنوان.
۸س ۷م / BP ۴/۶ ۲۹۷/۰۸۴
ش. ۴



اوائل المقالات

المؤلف: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان

الناشر: الهدىٰ

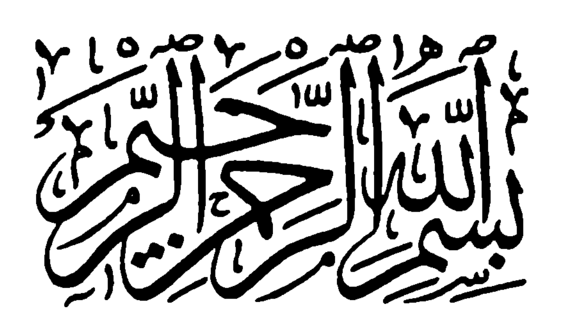
الطبعة: الأولىٰ ـ ١٤٣١ هـ. ق

المطبعة: ظهور

الألواح الحساسّة: تيزهوش

عدد النسخ: ١٠٠٠

الشابك: ٥ ـ ٣٢١ ـ ٤٩٧ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨



كلمة الناشر

الحمد لله رب العالمين ـ والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين واصحابه المنتجبين.

كان لانعقاد المؤتمر الألفي للشيخ المفيد في مدينة قم سنة ١٤١٣ ومشاركة الوفود العالمية في ذلك المؤتمر، وما القي فيه من دراسات وبحوث ـ كان ذلك حافزاً للكثيرين إلى التنبه لاحياء آثار هذا العالم العظيم الذي كان له في تاريخ الثقافة الاسلامية والفكر العربي ما كان، سواء في مدرسته الكبرى التي اقامها في بغداد، أو في مجالسه العلمية التي كانت تنعقد في داره، أو في مؤلفاته التي تطرقت إلى أنواع شتى من المعرفة، ما خلدها على مر العصور.

وقد كان من أهم ما تنبه اليه المفكرون والمحققون هو وجوب جمع تلك المؤلفات في حلقات متتابعة يسهل على المتتبع الوصول اليها.

وقد كان ذلك فجمعت تلك المؤلفات والمصنفات في سلسلة مترابطة في حلقاتها لتكون بين يدي القارىء سهلة المأخذ، يستفيد منها العالم والمتعلم، والاستاذ والتلميذ، وتصبح مورداً لكل ظامىء إلى العلم، صادٍ إلى الثقافة.

وقد رأت دارنا (دار المفيد) ان تقوم بطبع هذه المؤلفات في طبعة جديدة عارضة لها على شداة الحقيقة العلمية الفكرية اينما وجدوا، وهو ما يراه القارىء بين يديه فيما يلي، كتاباً بعد كتاب.

وإننا لنرجو أن نكون بذلك قد ارضينا الله اولاً، ثم ارضينا قراءنا الذين عودناهم فيما مضى من أيامنا على ان نبذل لهم كل جديد.

سائلين من الله التوفيق والتسديد

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

دار المفيد

يحتوي هذا المجلّد على:

١ـ أوائل المقالات، للشيخ المفيد ـ ره ـ (١٤٠ صفحة) تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري الزنجاني الخوئيني.

٢ـ تعليقات على أوائل المقالات (١٣٠ صفحة) للشيـخ فضل الله الزنجاني و الواعظ الچرندابي.

٣ـ أيضاً تعليقـات على أوائل المقـالات (١٤٠ صفحـة) للشيـخ إبراهيم الأنصاري الزنجاني الخوئيني.

أوائل المقالات

تأليف

الإمام الشيخ المفيد

محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم

أبي عبد الله، العكبري، البغدادي

(٣٣٦ - ٤١٣ هـ)

تحقيق

الشيخ ابراهيم الانصاري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين إلى يوم الدين.

التعريف بالكتاب: أوائل المقالات في المذاهب و المختارات

اسمه ينبئ عن مسمّاه، و قلمّا يوجد إسم كتاب أوغير كتاب يكون مطابقاً لمسمّاه مثل هذا الكتاب، فانّ الكتاب على صغر حجمه كبير معناه عظيم قدره كثير علمه، واف بما وعده مؤلّفه الجليل من ذكر المسائل الكلاميّة، مع نقل آراء علماء المذاهب فيها، و الاشارة إلى ادلّة المختار من الكتاب و السنة و الإجماع و العقل غالباً، و المناقشة مع المخالفين أحياناً، مضافاً إلى مزايا كثيرة و إضافات لاتوجد في الكتب الكلاميّة، من جملتها طرح مسائل لم يبحث عنها في الكتب الكلاميّة قبله و لا بعده.

قسّم الشيخ المفيد(ره) مواضيع بحثه في هذا الكتاب إلى خمسة أبحاث:

١ـ البحث عن الفرق بين المفهوم العرفي لكلمة الشّيعة والمعتزلة و علة تسمية كلّ واحد منهما باسمه و هذا هو موضوع القول الاوّل من الكتاب.

٢ـ البحث عن الفرق بين الإماميّة وغيرهم من فرق الشّيعة مثل الزيديّة ونحوهم، وهذا قد تعرّض له الشيخ في القول الثاني من الكتاب.

٣ـ البحث عن الفوارق بين الشّيعة والمعتزلة في تفاصيل المسائل الإعتقاديّة وهذا

قد بحث عنه من القول ٣ إلى القول ١٨.

٤ـ البحث عن المسائل الأُصولية الإعتقاديّة على نحو الإختصار مع الإشارة إلى الآراء و الأدلّة ـ و يسمّى بالجليل من الكلام ـ و هذا يبدء من القول ١٨ و يستمرّ إلى آخر الكتاب باستثناء اللّطيف من الكلام.

٥ـ البحث عن المسائل العقليّة العامة الّتي ليست من الأمور الإعتقاديّة، ولكنّها ممّا تبتنى عليها المسائل الإعتقاديّة واقعاً أو على عقيدة الشيخ قده ـ ويسمّى باللّطيف من الكلام ـ، وهذا يبدء من القول ٨٢ إلى ١٠٥ ثم من رقم ١٤١ إلى ١٥١ ثم بزيادة ثلث مسائل منفصلات عنها يصير المجموع ثمانية وثلثون مسألة.

و تفصيله أنّ البحث الاوّل ينحصر في قول واحد و هو القول الاوّل من الكتاب.

والبحث الثّاني أيضاً لخّصه في القول الثاني وإن أشار إلى موافقاته و مخالفاته مع الزيديّة وذكر آرائهم في ضمن مسائل الكتاب.

و امّا البحث الثالث أعني ذكر الفوارق بين الشّيعة والمعتزلة فهو و إن كان البحث عنها مستقلاً ينحصر في خمسة عشر قولا من القول الثالث إلى السّابع عشر، و لكن بقيّة مسائل الكتاب أيضاً يمكن عدّه استمراراً لهذا البحث لإلزامه قدّه بذكر آراء المعتزلة في كل بحث مهما امكن.

و امّا البحث الرّابع فمع قطع النظر عن أنّ مسائل القسم الثالث أيضاً داخلة فيه، اذا نظرنا إليه مستقلاً يبدء من القول ١٨ إلى آخر الكتاب الاّ ثمانية و ثلثون مسألة هي من لطيف الكلام و بعد استثنائها يكون هذا القسم مأة و اثنين مسألة.

و امّا البحث الخامس أعني اللّطيف من الكلام فهو كما مرّ يبدء من رقم ٨٢ إلى ١٠٥ و هي أربع و عشرون مسألة ثم ينتقل إلى سائر المسائل إلى رقم ١٤١ و منه إلى رقم ١٥١ أحد عشر مسألة من اللّطيف يصير مع ما ذكر خمساً و ثلثون مسألة و إذا ضمّ اليه رقم ٧٢ و رقم ١٣٩ و رقم ١٥٥ لكونها من لطيف الكلام يصير المجموع ثمانية و ثلثون

مسألة.

و إذا ضمّ إلى بقية مسائل الكتاب و هي مأة و ثلث مسائل في اصول العقائد و سبعة عشر مسألة ذكرت قبلها يصير الكلّ مأة و سبعة و خمسون مسألة، ثمانية و ثلثون مسألة فى لطيف الكلام، و مأة و تسعة عشر مسألة غيره.

تنبيه: عنون القول ٧٢ بكلمة باب في كثير من النسخ إلاّ نسخة ج و على فرض وجود هذه الكلمة سببه كون مسألته و ثلث مسائل بعدها من لطيف الكلام او شبيهاً به و قد عنون بعنوان فصل في وسط بحث التّقيه فقط للفصل بين نوعي البحث.

ثم إنّ هناك نكتتان مهمّتان:

الاولى: أنّه ليس عدد المسائل المبحوث عنها في هذا الكتاب واقعاً مطابقاً لعدد عناوين الأبواب أعني مايقوله الشيخ قده (قوله في كذا).

وذلك لأنّ هناك عناوين تكرّر البحث عنها يجب عدّها واحداً وإن وقع البحث عنها تحت عنوانين مستقلين مثل الشفاعة والعصمة ونحوهما وأيضاً قد يذكر عناوين متعدّده في عنوان الباب مثل قوله قده: (القول في الرجعة والبدآء وتأليف القرآن) فجعل الثلثة قولاً واحداً أو ذكر عنواناً واحداً في عنوان الباب ثم استطرد البحث عن بقيّة المسائل في داخل الباب كما في القول الثّالث فإنّه يشتمل على ثمانية مسائل.

و كيف كان فهناك عشرة مسائل وقع البحث عنها مكرراً وهي ١ـ العصمة ٢ـ الشّفاعة ٣ـ الوعيد ٤ـ التوبة ٥ـ الأسماء والأحكام ٦ـ الإحساس ٧ـ تحريف القرآن ٨ـ الرجعة ٩ـ الصّفات ١٠ـ البدآء، ولكن ليس لبعضها عنوان مستقل في البحث كمسألة التحريف والبدآء فإنهما لم يبحث عنهما مستقلاً مرّتين، بل مرّة واحدة، وامّا الثمانية الباقيه فلكلّ منها بابان مستقلان مكرراً يجب اسقاطها عن عدد مسائل الكتاب فيرجع عددها الواقعي إلى ١٤٩ بعد إسقاط الثمانية من ١٥٧.

أيضاً إنّ هناك مسائل وقع البحث عنها في ضمن عناوين سائر الأبواب و

لم يبحث عنها مستقلاً و هى كثيرة نذكر منها غير ما ذكر من المكرّرات وهي هذه:

١ـ إشتراط الإمامة بالنّصّ أو المعجز بحث عنه في القول ٣

٢ـ الإمامة في بني هاشم بحث عنه في القول ٣

٣ـ النّصوص على أعيان الأئمّة بحث عنه في القول ٣

٤ـ إشتراط العصمة والكمال في الإمام بحث عنه في القول ٣

٥ـ إشتراط النّصّ والكمال في الإمام بحث عنه في القول ٣

٦ـ إشتراط كونه من ولد الحسن والحسين بحث عنه في القول ٣

٧ـ النّصّ على عليّ(ع) بحث عنه في القول ٣

٨ ـ النّص على الحسنين بحث عنه في القول ٣

٩ـ النّص على عليّ بن الحسين بحث عنه في القول٣

١٠ـ جواز بعثة رسول تابع لمن قبله بحث عنه في القول ٨

١١ـ ايمان أبي طالب بحث عنه في القول ٨

١٢ـ البدآء بحث عنه في القول ١٠

١٣ـ تأليف القرآن بحث عنه في القول ١٠

١٤ـ كلام اللّه محدث بحث عنه في القول ١٩

١٥ـ إرادته تعالى بحث عنه في القول١٩

١٦ـ أسماء اللّه توقيفيّة بحث عنه في القول ١٩

١٧ـ قدرته تعالى على المحال العادي بحث عنه في القول ٢٤

١٨ـ اللّطف تفضل لا إستحقاق بحث عنه في القول ٢٨

١٩ـ خلق ما لافائدة في خلقه بحث عنه في القول ٢٨

٢٠ـ بعثة نبي بعد رسول اللّه(ص) بحث عنه في القول ٤٢

٢١ـ ظهور المعجزات على الأئمة بحث عنه في القول ٤٢

٢٢ـ أحوال الأئمة بعد الوفاة بحث عنه في القول ٤٩

٢٣ـ رؤية الأعمال في القيامة بحث عنه في القول ٥٠

٢٤ـ الصّراط بحث عنه في القول ٥٦

٢٥ـ الميزان بحث عنه في القول ٥٦

٢٦ـ عدم بقاء الاعراض بحث عنه في القول٨٩

٢٧ـ معنى طلب الشهادة بحث عنه في القول١٢٠

فإذا أضفنا هذا العدد أعني السّبعة والعشرون إلى عدد المسائل الغير المكرّرة و هو ١٤٩ يصير المجموع ١٧٦ عنواناً غير مكرّر و هو عدد المسائل الّتي بحث عنها الشيخ المفيد في اوائل المقالات مستقلاً أو في ضمن بحث آخر.

النكتة الثانية: إنّ المسائل المبحوث عنها في هذا الكتاب (اوائل المقالات) بعضها مسائل كلاميّة محضة، وبعضها فلسفيّة وبعضها أُصوليّة وبعضها فقهيّة وهكذا، و تنقسم المسائل من هذه الجهة أيضاً إلى إربعة أقسام لأنّ قسماً منها كما ذكرنا من مسائل الفلسفة وهي الّتي تسمّى باللّطيف فإنّها مسائل فلسفيّة بالإصالة وكلاميّة بالتّبع وقد ذكرنا أنّ عددها سبعة وثلثون مسألةً.

وهي هذه:

١ـ مايدرك بالحواس القول ٦٦

٢ـ إحساس الحواس القول ١٥٥

٣ـ الجواهر ماهي؟ القول ٨٢

٤ـ الجواهر أهي متجانسة؟ القول ٨٣

٥ـ الجواهر ألها مساحة وأقدار؟ القول ٨٤

٦ـ حيّز الجواهر القول ٨٥

٧ـ لوازم الجواهر من الأعراض القول ٨٦

وامّا المسائل الأُصوليّة فهي اثنين وثلثين مسألةً على مايلي:

وامّا المسائل الفقهيّة الموجودة في اوائل المقالات فهي واحد وعشرون مسألة والمراد بالمسائل الفقهيّة المسائل الّتي تكون جهة الفقهيّة غالبة فيها أو مساوية مع الجهة

الكلاميّة وإن أمكن جعلها كلاميّة أو أُصوليّة أو غيرهما، و كيف كان فهي هذه:

١ـ الأسماء والأحكام القول ٦٦ والقول ١٣

٢ـ الإسلام والإيمان القول ١٤

٣ـ التوبة القول ٦٧ والقول ١٥

٤ـ حكم أصحاب البدع القول ١٦

٥ـ كراهة إطلاق لفظ خالق على غيره تعالى القول ٢٧

٦ـ أحكام الأئمة القول ٣٩

٧ـ صغائر الذنوب القول ٦٤

٨ـ حقيقة التوبة القول ٦٨

٩ـ التوبة من القبيح مع الإقامة على مثله القول ٦٩

١٠ـ التوبة من مظالم العباد القول ٧٠

١١ـ التوبة من قتل المؤمن القول ٧١

١٢ـ المقطوع والموصول القول ٨٠

١٣ـ حكم الدّار القول ٨١

١٤ـ الشهادة القول ١٢٠

١٥ـ الولاية والعداوة القول ١٢٣

١٦ـ التقية القول ١٢٤

١٧ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر القول ١٢٦

١٨ـ من قضى فرضاً بمال حرام القول ١٢٧

١٩ـ معاونة الظالمين القول ١٢٨

٢٠ـ التوبة من المتولّد قبل وجوده القول ١٤٠

٢١ـ أحكام النجوم القول ١٥٧

ولا يخفى أنّ المواضيع الّتي يبحث عنها شيخنا المفيد قدس سرّه في هذا الكتاب مواضيع كلاميّة حسب ما التزم به، و إن كان قسماً كبيراً منها داخلاً في موضوعات سائر العلوم مثل الفلسفة و الفقه و الأُصول و التاريخ و التفسير و الحديث و غيرها كما مرّ.

و لكن قد تبيّن في محلّه أنّ كون المسأله من مسائل علم لاينافى كونها من مسائل علم آخر من جهة أُخرى، فان الجهات و الحيثيّات هي المائزة بين موضوعات العلوم و مسائلها.

و عليه فمسائل هذا الكتاب كلّها مسائل كلاميّة من دون استثناء إذ قد بُحث عنها هنامن تلك الحيثيّة، و امّا الحيثيّات الأخرى الموجودة فيها فهي غير ملحوظة هنا أصلاً أو أنها لوحظت تبعاً، كما أنها حينما يبحث عنها في تلك العلوم تكون الحيثيّة الكلاميّة غير ملحوظة.

نعم هناك نكتة لا بأس بالتنبّه إليها، و هي: انّ وجود جهتين و حيثّيتين في مسألة واحدة لا ينافي كثرة المناسبة مع أحدهما و قلّتها بالنسّبة إلى الآخر، فإنّ مسألة (الأسماء و الأحكام) مثلاً مسألة كلاميّة بالإصالة، و فقهية بالتّبع.

و كذلك مسألة (من قضى فرضاً بمال حرام) مسألة أُصولية بالإصالة و كلامية بالتّبع.

و مسألة الاجماع كلاميّة بالقدر الّذى هي اصوليّة، و مسألة آباء النبيّ (ص) كلاميّة تاريخيّة و هكذا و الحاصل انه ربّما توجد مسألة تساوى فيها جهتا العلمين بحيث يكون اليحثُ في كلّ منهما اصليّاً لا تبعيّاً، او يترجح إحدى الحيثيّتين على الأخرى كما ذكرنا، و على التقديرين فالمسألة تكون مشتركة بين العلمين.

و في الختام أقول:

والّذي أعتقده انّ هذا الكتاب لا نظير له في الكتب مطلقا أو في خصوص الكتب الكلاميّة لا قبله و لا بعده، و ذلك لأنّ من قارن بينه و بين المختصرات الكلاميّة، لا يجد فيها ما يكون بهذا المقدار من الإختصار، و مع ذلك يشتمل على ما اشتمل عليه من المطالب و الأقوال و الأدلّة، فكما قيل بأنّ الشيخ المفيد (قده) لا نظير له بين العلماء، و لم يجتمع في أحد ما اجتمع فيه من الكمالات و المقامات، فنقول انّ منزلة كتابه أوائل المقالات فيما بين الكتب كمنزلة الشيخ المفيد بين العلماء، من جهة جامعيّته و عمقه، و نضج مطالبه، حيث انّه الّف في أواخر عمره الشّريف على ما يظهر من القرائن الكثيرة من جملتها كون الشّريف الرّضي حينئذ من جملة علماء زمانه و أفاضل تلامذته كما يظهر من ملحقات الكتاب، و هذا لا ينطبق الاّ على أواخر عمره الشّريف.

و لعلّ هذا هو السّر في تواتر نقله، بل شهرته و شياعه و رواجه في كل زمان بين العلماء و المكتبات و الحوزات العلميّة بحيث يعرف بأدنى تأمّل في سير تاريخه الزّمني طول الف سنة أو أزيد انّه لم يكن في زمن من الأزمنة متروكاً او مغفولاً عنه خصوصاً عند العلماء في كلّ عصر، و لهذا كثرت نسخه، و نقل عنه كلّ مؤلّف في كلّ عصر، بحيث يغنيه شياعه و رواجه و تواتره عن الحاجة الى الإسناد و تطبيق النسخ و غير ذلك الا لبعض التّصحيفات القلميّة الّتي لا يخلو عنها كتاب.

ولكن مع ذلك نشير إجمالا إلى بعض النّسخ الّتي وصلت بأيدينا مع كثرة ما لم نصل إليه من النّسخ، و قد قابلنا نسختنا مع ستة من النّسخ الخطّية بالدقّة أربعة منها بلاواسطة، واثنين منها بالواسطة كما سيأتى و مع البقيّة مقابلة سريعة اجماليّة، كما انّا قابلناها بثلث نسخ مطبوعة مقابلة كاملة، و بنسخة إجمالاً.

النسخ الخطيّة

ألف: نسخة مكتوبة بخطّ جيّد جداً بحيث لا توجد نُسخة تعادلها في حسن الخطّ توجد في مكتبة (آستان قدس رضوى) برقم ٧٤٥٤ مكتوب في اولّه هكذا: (هو العزيز هذه الرّسالة في المقولات في الفرق ما بين الفرق للشيخ الوحيد محمّد بن محمّدبن النّعمان المفيد قدس اللّه روحه)

و في آخره بهذه العبارة: (لقد فرغت من تنسيخ هذه النسخة الشّريفة في خمس ليال بقين من شعبان سنة ألف و ثلثمأة و إثنين و خمسين من الهجرة في مشهد مولانا أمير المؤمنين (ع) و أنا العبد محمّد حسين بن زين العابدين الأروميّه أى عفى اللّه عن جرائمهما ان شاء اللّه تعالى ١٣٥٢).

و انّما قدّمتها لإنتسابها إلى المكتبة الرضوية على صاحبها ألف تحيّة و لحسن خطّها، و الاّ فهي من أكثرها غلطاً، لو لم أقل انّ الجميع أصّح منه.

ب: نسخة مكتبة السيّد الجليل العلاّمة الرّوضاتي بخطّ جدّه العلاّمة السيّد محمّد اولّه هكذا: (كتاب الفرق بين الشيّعة و المعتزلة و بين العدليّة منها و بين الإماميّة فيما اتفقوا في الأُصول و في الكلام في العدل و التّوحيد و اللّطف للشيخ الوحيد الفريد الشيخ المفيد) و في آخره هذه العبارة: (تمّ كتاب اوائل المقالات نقلاً من خطّ احمد بن عبدالعالي الميسي، و على يد الفقير محمّد بن زين العابدين الموسوي تجاوز اللّه عنهما في يوم السبت الثالث من شهر رجب المرجّب من شهور سنة ١٢٨١).

ج: نسخة في ضمن مجموعة تحتوي على أربع رسائل اوائل المقالات و الحكايات و تصحيح العقائد و نزهة النّاظر أولّه (كتاب مقالات المفيد ...) و في آخر الحكايات هكذا: (... و أنا الفقير الحزين محمّد التبريزي الخياباني قد فرغت من كتابته ليلة

السبت من شهر محرّم الحرام سنة اربع و خمسين و ثلثمأة بعد الألف) و في آخر عقائد الصّدوق هكذا: (قد فرغت من تحرير هذه الرّسالة ... في اليوم التاسع من شهر محرّم الحرام من شهور سنة ثمانين بعد الألف من الهجرة النبوية على مشرّفها ألف ألف تحيّة، و كتبها لنفسه و لمن يشاء اللّه تعالى من بعده أحمد بن عبدالعالي الميسي العاملي تجاوز اللّه عن سيّئاته و حشره مع ساداته).

د: نسخة شيخ الاسلام الزّنجاني قدس سرّه الّتي لم تصل إليه أيدينا. اوّلاً فقابلناها بواسطة النّسخة المطبوعة للچرندابي، ثم عثرنا عليها فقابلناها إجمالاً مرّة ثانية، و هي موجودة في مكتبة المجلس النّيابي برقم ١٣٣٢ و على ظهرها تاريخ مواليد بعض أولاده أو أقاربه قده و الظّاهر انّها أصحّ النّسخ، و لهذا نرى النّسخة المطبوعة الّتي هي الطّبعة الثانية للچرندابي من أصحّ النسخ لتطبيقها على نسخة الزّنجاني.

هـ: نسخة مكتبة المجلس النّيابي برقم ٣٨٦٤ ومعها نسخة الحكايات (و فى آخر الحكايات الّتي هي بعين الخطّ هكذا: (قوبلت النّسخة على النسخة المصّححة في شهر شعبان ١٣٥٥) و على ظهر النّسخة تواريخ متباعدة بعضها عن بعض ففي مورد كتب هكذا: (در سنه ١١٤٨ تحويل سال روز سه شنبه هفتم ذيقعدة الحرام ٧ ساعت مانده ختم كتابت واقع شد) و كتب ايضاً: (قد انتقل إلىّ بالبيع الشّرعي بتاريخ الثاني شهر جمادى الأول سنه ١٢٣٣ بمبلغ دوهزار و سيصد دينار... و أنا العبد الخاطي محمد صادق بن حسنعلي طاب ثراه) و بعده هكذا: (قد انتقل إلىّ بالإرث و أنا العبد حسنقلي بن ميرزا محمّد صادق طاب ثراه) و في ظهره امضاء هكذا: (للحقير محمّد باقر بن محمّد تقي) و عليه خطوط كثيرة لمحمّد طاهر الطّبرسي مورّخاً بسنة ١٣٥٥ الهجري القمري و ١٣١٥ الشّمسي، و على هذا فيحتمل كون النّسخة كتبت في سنة ١١٤٨ و انتقل في سنة ١٢٣٣ إلى محمد صادق و في سنة ١٣٥٥ إلى محمد طاهر الطّبرسي و قابلها في نفس السنة.

و: نسخة أخرى للمجلس النيابي برقم ٧٠٥٨ و في آخرها هكذا: (قد تمّ بيد... الفاني الحسن بن على الكشوي عفي عنه في شهر ربيع المولد ١٢٦٠

ز: نسخة حجة الاسلام و المسلمين النّجومى الكرمانشاهى و قد قابلتها بواسطة نسخة صديقي العلاّمة السّيد الجلالي، فانّه دام توفيقه قابل نسخته بنسخته.

ح: نسخة مكتبة آية اللّه الرّضوى الكاشانى الموجود في المكتبة المركزيّة و هي ايضاً نسخة ثمينة رأيتها اجمالاً.

ط: نسخة مكتبة ملك برقم ٣٥٣٥ و تاريخ كتابتها ١٠٥٢ و هي قطعة من أوائل المقالات و هي الفصل المربوط بالنّجوم الّذي ينقله السّيدبن طاوس مع زيادات.

ى: نسخة مكتبة آية اللّه السّيداحمد الزّنجاني الموجود عند ابنه آية اللّه السّيد موسى الشبيري الزنجاني و أنا أنقل عين عبارة حجة الاسلام و المسلمين الحاج الشيخ رضا الاستادي و السّيد حسين الطّباطبائي دام توفيقهما من كتاب (أشنائى با چند نسخه خطي) ص ٢٣١ برقم ٩٥ كتب في اوّله هكذا: (قد وجدت في نسخة عتيقة نقلت هذه النّسخة منها بخطّ عتيق ما هذه صورته: كتاب اوائل المقالات في المذاهب و المختارات تأليف الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان الحارثي قدّس اللّه روحه و نوّر ضريحه آمين ربّ العالمين انتهى).

و في آخره هذه العبارة: (قد قابلت هذه النسخة مع نسخة عتيقة لا تخلو من صحّة في المشهد المقدس الرضوي على ساكنه أفضل الصّلوات من اللّه الغنّى. و وقع الفراغ من مقابلته أواخر اليوم الرّابع عشر من شهر ذي الحجّة الحرام من شهور سنة ١٠٨٣).

ثم ذكر الشيخ الاستادي انّ هذه النسخة تمتاز عن النّسخ المطبوعة بزيادة القول السّادس و السّابع الخ ولكن قد أشرنا في محلّها انّ النّسخ الخطّية متّفقة على اثبات القولين حتى النّسخة الّتي اعتمد عليها الوّاعظ الچرندابي وهي نسخة شيخ الإسلام الزّنجاني.

وهده عشر نسخ من نسخ الكتاب الّتي كانت بمتناول يدى، وهناك نسخ كثيرة لم أصل إليها، ولم أرني بحاجة إلى ذلك.

النّسخ المطبوعة

١ـ النسخة المطبوعة بتحقيق الواعظ الفاضل الشّيخ عباسعلى چرندابي في تبريز وأُسقط منه باب القول في اللّطيف من الكلام.

٢ـ الطّبعة الثانية أيضاً بتحقيق الواعظ الچرندابي في تبريز قد أتى فيها بكلّ ما اسقط من الكتاب في الطبعة الأُولى و ما وجده في الكتب.

ولكنّه قده قد اسقط (القول ٤ في المتقدّمين على اميز المؤمنين) والقول ٦ (في تسمية جاحدى الإمامية ومنكري ما أوجبه اللّه تعالى من فرض الطّاعة) من دون إشارة إلى إسقاطهما مع إنّ النّسخ حتّى نسخة العلاّمة الزنجاني كلها متّفقة على إثبات القولين من دون خلاف.

٣ـ الطّبعة النجفيّة وهي بعينها مأخوذة من طبعة تبريز من دون زيادة أو مراجعة بنسخة خطيّة أو غيرها.

٤ـ الطبعة الرابعة في تهران بتصحيح الدكتور مهدي محقّق.

فهذه هي مجموع النّسخ المخطوطة أو المطبوعة الّتي كانت بمتناول أيدينا فاستفدنا منها قليلاً أو كثيراً على حسب التّمكنّ أو المصلحة فصار المجموع أربعة عشر نسخة بعدد المعصومين الأربعة عشر صلوات اللّه عليهم اجمعين.

هو الله العزيز

هذه الرسالة في المقولات

في الفرق ما بين الفرق للشيخ الوحيد

محمد بن محمد بن النعمان المفيد

قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله على نعمته واعتصم من خلافه ومعصيته واعوذ به من سخطه ونقمته وصلى الله على صفوته من بريته محمد نبيه والاصفياء البررة من عترته وسلم كثيرا اما بعد اطال الله بقاء سيدنا الشريف النقيب في عز طاعته وادام تمكينه وعلو كلمته فانني بتوفيق الله ومشيته مثبت في هذا الكتاب ما آثر اثباته من فرق ما بين الشيعة والمعتزلة وفصل ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب الى العدل من المعتزلة والفرق ما بينهم من بعد وما بين الامامية فيما اتفقوا عليه من خلافهم فيه من الاصول وذاكر في اصل ذلك ما اجتبيته انا من المذاهب المتفرعة عن اصول التوحيد والعدل والقول في اللطيف من الكلام وما كان وفاقا منه لبني نوبخت رحمهم الله تعالى وما هو خلاف لآرائهم في المقال وما يوافق ذلك مذهبه من اهل الاعتزال وغيرهم من اصحاب الكلام ليكون اصلا معتمدا فيما يمتحن للاعتقاد وبالله استعين على تبيين ذلك وهو بلطفه الموفق للصواب باب القول في الفرق بين الشيعة فيما نسبت به الى التشيع والمعتزلة فيما استحقت اسم الاعتزال التشيع في الاصل للغة هو الاتباع على وجه التدين والولاء

الصفحة الاولى من نسخة ألف

الخارج لا يكون خارجاً الا بحركة والمتحرك لا يصح تحركه الا في مكان وليس
وراء العالم شيء موجود فيكون مكاناً او غير مكان واذا لم يصح حركة شيء
الى خارج العالم لم يصح رؤية ما وراء العالم لان الرؤية لا تقع الا على شيء
موجود ليصح رؤيته باتصال الشعاع به او بمحله وليس وراء العالم شيء
موجود ولا معلوم فضلا عن موجود وهذا مذهب ابي القاسم وسائر
اهل النظر في احد القسمين وهو الرؤية ومذهبه واكثر اهل التوحيد
في الحركة ويخالفهم فيه نفر يسير. القول في ابليس اهو من الجن ام من
الملائكة واقول ان ابليس من الجن خاصة وانه ليس من الملائكة ولا
كان منها قال الله تعالى ان ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه و
جاءت الاخبار المتواترة عن ائمة الهدى من آل محمد صلوات الله عليهم
اجمعين بذلك وهذا مذهب الامامية كلها وكثير من المعتزلة واصحاب
الحديث تم كتاب اوائل المقالات والحمد لله رب العالمين وصلى
الله على محمد خاتم النبيين وآله الطيبين الطاهرين

اقول فرغت من تنسيخ هذه النسخة الشريفة
في ثماني ليال بقين من شعبان المعظم
من شهور سنة الف وثلثمائة
واثنين وخمسين من الهجرة
وانا احقر عباد الله محمد حسين ابن زين العابدين ارومية عفى الله عنهما

الصفحة الأخيرة من نسخة الف

ذلك الى ... وفي قوله ... ربكم اعلم بكم ان يشأ يرحمكم
او ان يشأ يعذبكم وما ارسلناك عليهم وكيلا وما اشبه ذلك
من الآيات فان قال هل تصح هذه المسائل من دليل
عن النبي صلى الله عليه وآله فقيل نعم قوله ليخرجن قوم من النار بعدما يصيرون
حمما وقوله عليه وآله السلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي وما اشبه هذين من الاخبار فان قال فعلى هذا
الاصل الذي قدمتموه على العقود دون الوقف على ما قد ذهب
في المقال فقيل هذا اسم ما نقطع عليه او نقف فيه اذ كان
الوقف في كل عاص في الله وليس في القطع
في الجملة على عفو عن بعضهم لا يعرف عيناه
قطعا على ما كان الوقف فيه
من الاعيان

تم الكتاب والحمد لله رب
العالمين والصلوة على
خير خلقه محمد وآله
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله على نعمه واعتصم به من خلافه ومعصيته واعوذ
به من سخطه ونقمته وصلى الله على صفوته من بريته محمد نبيه
والاصفياء البررة من عترته وسلم كثيرا اما بعد اطال الله بقاء

كتاب في الفرق بين الشيعة
والمعتزلة وبين العدلية منهما
وما بين الامامية منهما
وبين اصحاب ... من
في الاصول والكلام اللطيف
العدل والتوحيد للشيخ
[illegible]

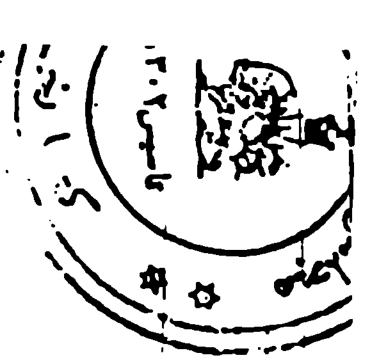
... فاني بتوفيق الله ومشيته مثبت في هذا الكتاب ما آثر اثباته
من فرق ما بين الشيعة والمعتزلة وفصل ما بين العدلية من
الشيعة ومن ذهب الى العدل من المعتزلة والفرق ما بينهم من
بعد وبين الامامية فيما اتفقوا عليه من خلافهم فيه من الاصول و
ذاكر في اصل ذلك ما اجتبيته انا من المذاهب المتفرعة عن اصول
التوحيد والعدل والقول في اللطيف من الكلام وما كان
وفاقا منها لبني نوبخت رحمهم الله وما هو خلاف لآرائهم في
المقال وما يوافق ذلك مذهب من اهل الاعتزال وغيرهم من
اصحاب الكلام ليكون اصلا معتمدا فيما يمتحن للاعتقاد وبالله استعين
على تيسير ذلك وهو بلطفه الموفق للصواب

باب القول في الفرق بين الشيعة فيما نسبت به الى التشيع والمعتزلة
فيما استحقت اسم الاعتزال التشيع في اصل اللغة هو الاتباع على
وجه التدين والولاء للمتبوع على الاخلاص قال الله عز وجل فاستغاثه
الذي من شيعته على الذي من عدوه ففرق بينهما في الاسم بما
اخبر به من فرق ما بينهما في الولاية والعداوة وجعل موجب
التشيع لاحدهما هو الولاء بصريح الذكر له في الكلام وقال
تعالى وان من شيعته لابراهيم فقضى له بالسمة بالاتباع منه لنوح
على سبيل الولاء ومنه قولهم فلان يتكلم في كذا وكذا ويشيعون

ولا غيرها وراء العالم اذ كان الخارج لا يكون خارجاً بحركته والمتحرك لا يصح تحركه
الا في مكان وليس وراء العالم شيء موجود فيكون مكاناً او غير مكان واذا
لم يصح تحرك شيء الى خارج العالم لم يصح رؤيته بما وراء العالم لان الرؤية لا تقع الا
على شيء موجود تصح رؤيته بانفصال الشعاع من محله وليس وراء العالم شيء
موجود ولا معلوم فضلاً عن موجود وبمثله قال ابو القاسم وسائر اهل العدل
في احد القسمين وهو الرؤية وهو مذهب اكثر اهل التوحيد في الحركة ونفي الجسم
القول في ابليس اهو من الجن ام من الملائكة واقول
ان ابليس من الجن خاصة وانه ليس من الملائكة ولا كان منها قال الله تعالى
الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وجاءت
الاخبار متواترة عن ائمة الهدى من آل محمد
عليهم السلام بذلك وهو مذهب الامامية كلها
وكثير من المعتزلة
واصحاب الحديث

تم كتاب اوائل المقالات نقلاً من خط احمد بن عبد العالي الميسي على يد العبد
الفقير الى الله الغني محمد بن زين العابدين الموسوي تجاوز الله عنهما
في يوم السبت الثاني عشر شهر رجب المرجب
من شهور سنة ١٢٩١ والحمد لله
وحده وصلى الله على محمد وآله
وسلم

الصفحة الأخيرة من نسخة ب



كتاب مقالات المفيد ره

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله على نعمه واعتصم من خلافه ومعصيته واعوذ به من سخطه ونقمته وصلى الله على صفوته من بريته محمد نبيه والاصفياء البررة من عترته وسلم كثيرا اما بعد اطال الله بقا سيدنا الشريف النقيب في علو ونعمة وادام تمكينه وعلو همته فاني بتوفيق الله ومشيئته مثبت في هذا الكتاب ما اثر اثباته من فرق ما بين الشيعة والمعتزلة وفصل ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب الى العدل من المعتزلة والفرق ما بينهم من بعد وما بين الامامية فيما اتفقوا عليه من خلافهم فيه من الاصول وذاكر في اصل ذلك ما اجتبيته انا من المذاهب المتفرعة عن اصول التوحيد والعدل والقول في اللطيف من الكلام وما كان وفاقا منه لبني نوبخت رحمهم الله وما هو خلاف لارائهم في المقال وما يوافق ذلك مذهبه من اهل الاعتزال وغيرهم من اصحاب الكلام ليكون اصلا معتمدا فيما يمتحن للاعتقاد وبالله استعين على تبيين ذلك وهو بالعصمة الموفق للصواب. باب القول في الفرق بين الشيعة فيما نسبت به الى التشيع والمعتزلة فيما استحقت اسم الاعتزال التشيع في اصل اللغة هو الاتباع على وجه التدين والولاء للمتبوع على الاخلاص قال الله تعالى فاستغاثه الذي هو من شيعته على الذي من عدوه ففرق بينهما في الاسم بما اخبر به من فرق بينهما في الولاية والعداوة وجعل موجب التشيع لاحدهما هو الولاء بالنصرة الذكر له في الكلام وقال الله تعالى وان من شيعته لابراهيم فقضى له بالسمة بالتشيع باتباعه منه نوحا على سبيل الولاء ومنه قولهم فلان يكلم الكلا

الصفحة الاولى من نسخة ج

وليس وراء العالم شئ موجود فيكون مكاناً او غير مكان وانما الصحيح

حركة شئ الى خارج العالم لم يمتنع وجوده ما وراء العالم دون الارتفاع

لا نقع الا على شئ موجود فيصح وجوده باتصال الشعاع به او بمحله

وليس وراء العالم شئ موجود ولا معلوم فضلاً عن موجود

وهذا مذهب ابي القاسم وجماعة اهل النظر في ابطال الخلاء

الرؤية ومذهبه ومذهب واكثر اهل التوحيد في الحركة

وفيما اقولهم فيه فهرست القول في ابليس هل من الجن او من الملائكة

واقول ان ابليس من الجن خاصة وانه ليس من الملائكة ولا كان

منها قال الله تعالى الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وجاءت

الاخبار متواترة عن ائمة الهدى من آل محمد عليهم السلام بذلك وهو مذهب الامامية

كلها وكثير من المعتزلة واصحاب الحديث تم كتاب اوائل المقالات

وكتبه العبد احمد بن عبد العالي الميسي العاملي على سبيل العجلة

وقلة البال نسأل الله تصحيحه بمنه وكرمه وصلى الله على محمد

وآله الطاهرين وكان ذلك في اواخر نهار الاربعاء الخامس والعشرين

من شهر ختم بالخير والظفر من شهور سنة وثمانين والف من الهجرة

المصطفوية صلوات على مشرفها والداعين هذه الزيادات دون خرجها

وسئل الشيخ المفيد ابا عبد الله محمد بن محمد بن النعمان تغمده الله برحمته السيد

الشريف الرضي ذو الحسبين ابو الحسن ... الأجل الله ...

الى احمد الموسوي قدس الله روحه والكلام فيهما ليس الى اوائل المقالات

الصفحة الأخيرة من نسخة ج

هذه الرسالة في المقالات في الفرق ما بين الفرق للشيخ المفيد قدس الله روحه
ورفع الله منزلته

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على نعمته واعتصم به من خذلانه في معصيته واعوذ به من سخطه ونقمته
وصلى الله على صفوته من بريته محمد خاتم نبيه والاصفياء البررة من عترته وسلم كثيرا
اما بعد اطال الله بقاء سيدنا الشريف النقيب في عز طاعته وادام تمكينه وعلو
كلمته فاني بتوفيق الله ومشيته مثبت في هذا الكتاب ما آثر ابانته من فرق
ما بين الشيعة والمعتزلة وفصل ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب الى العدل من
المعتزلة والفرق ما بينهم من بعد وما بين الامامية فيما اتفقوا عليه من خلافهم فيه من
الاصول وذاكر في اصل ذلك ما اجتبيته انا من المذاهب المتفرعة عن اصول التوحيد
والعدل والقول في اللطيف من الكلام وما كان وفاقا منه لبني نوبخت رحمهم الله
وما هو خلاف لآرائهم في المقال وما يوافق مذهبه من اهل الاعتزال وغيرهم من
اصحاب الكلام ليكون اصلا معتمدا فيما يمتحن للاعتقاد وبالله استعين على تيسير
ذلك وهو بلطفه الموفق للصواب باب القول في الفرق بين الشيعة فيما نسبت به الى
التشيع والمعتزلة فيما استحقت به اسم الاعتزال التشيع في اصل اللغة هو الاتباع على
وجه التدين والولاء للمتبوع على الاخلاص قال الله عز وجل فاستغاثه الذي من
شيعته على الذي من عدوه ففرق بينهما في الاسم بما اخبر به من فرق ما بينهما في
الولاية والعداوة وجعل موجب التشيع لاحدهما الولاء بصريح الذكر له [illegible]
وقال الله تعالى وان من شيعته لابراهيم فقضى له بالسمة بالاتباع منه لنوح على سبيل
الولاء ومنه قولهم فلان [illegible] في كذا وكذا اي شيع فلان في كذا اذا صدقه فيه [illegible]

الصفحة الاولى من نسخة د

عنه الى السفسطة والتجاهل القول في العلم بالالوان هل يصح ملتمسه في الظلام ام لا واقول انه
لا يصح ولا يستحيل علم العاقل بمن في الظلام من الاجسام الموجودة فلا يتصل به شعاع بصره من غير مانع بينهما
فكما انه لا يصح شهود العلم بالمستنبطات في تلبس لا يمكنه الاستشهاد لعدم الدلائل ومعقولها
كذلك يستحيل شهود العلم بالالوان لمن فقد ما يتوسط بين العاقل ومعرفة الالوان من الضوء
وهذا مذهب ابي القاسم البلخي وكثير من اهل التوحيد وقد خالفهم فيه جماعة من المعتزلة وسائر اهل
التشبيه القول فيمن نظر وراء العالم او مد يده واقول انه لا يصح خروج يد ولا غيرها وراء
العالم اذ كان الخارج لا يكون خارجا الا بحركة والحركة لا تقع الا في مكان وليس وراء العالم
شيء موجود فيكون مكانا او غير مكان اذا لم يصح حركة شيء الى ما وراء العالم لم يصح رؤية ما وراء
العالم لان الرؤية لا تقع الا على شيء موجود ولا يصح رؤيته باتصال الشعاع به او علمه وليس وراء العالم
شيء موجود ولا معلوم فضلا عن موجود وهذا مذهب ابي القاسم وسائر اهل النظر في اصحاب المخلوقين في
الرؤية ومذهب اكثر اهل التوحيد في الحركة ويخالفهم فيه نفر يسير القول في ابليس اهو من الجن او
من الملائكة واقول ان ابليس من الجن خاصة وانه ليس من الملائكة ولا كان منها قال الله تعالى الا
ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وجاءت الاخبار متواترة عن ائمة الهدى من آل محمد صلى
الله عليهم اجمعين بذلك وهو مذهب الامامية كلها وكثير من المعتزلة واصحاب الحديث تم كتاب

اوائل المقالات والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله

الطاهرين

وهذه الزيادة كان خرجها من مسائل الشيخ المفيد رحمه الله [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في العصمة ما هي واقول ان العصمة في اصل اللغة هي ما اعتصم به الانسان من الشيء كانه امتنع
به من الوقوع فيما يكره وليس هو جنسا من اجناس الفعل ومنه يقال اعتصم فلان بالجبل اذا امتنع
به ومنه سميت العصم وهي وعول الجبال لامتناعها بها والعصمة من الله تعالى هي التوفيق الذي يسلم به الانسان

ما

الصفحة الأخيرة من نسخة د

١



بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله على نعمته واعتصم به من خذلانه ومعصيته واعوذ به من سخطه
ونقمته وصلى الله على صفوته من بريته محمد نبيه والاصفياء البررة
من عترته وسلم كثيرا اما بعد اطال الله بقا سيدنا الشريف
النقيب في عز طاعته وادام تمكينه وعلو كلمته فانني بتوفيق الله ومشيته
مثبت في هذا الكتاب ما اثر اثباته من فرق ما بين الشيعة والمعتزلة
وفصل ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب الى العدل من المعتزلة
والفرق ما بينهم من بعد وبين الامامية فيما اتفقوا عليه من خلافهم
فيه من الاصول وذاكر في اصل ذلك ما اجتبيته انا من المذاهب
المتفرعة عن اصول التوحيد والعدل والقول في اللطيف من
الكلام وما كان وفاقا منه لبني نوبخت رحمهم الله وما هو خلاف

١٧ اثبتوا م

اللطف

لارائهم

الصفحة الاولى من نسخة هـ

وهو الرؤية ومذهبه واكثر اهل التوحيد في الحركة وتخالفهم فيه نفر

يسير القول في ابليس اهو من الجن ام من الملائكة واقول ان ابليس من

الجن خاصة وانه ليس من الملائكة ولا كان منها قال الله تعالى الا ابليس

كان من الجن ففسق عن امر ربه وجاءت الاخبار متواترة عن ائمة الهدى

من آل محمد عليهم السلام بذلك وهو مذهب الامامية كلها وكثير من المعتزلة

واصحاب الحديث هذه الزيادة كان خرجها وسأل الشيخ المفيد ابا عبدالله

محمد بن محمد بن النعمان تغمده الله برحمته السيد الشريف الرضي ذو الحسبين

ابو الحسن محمد بن الشريف الاجل الطاهر الاوحد ابي احمد الموسوي قدس

الله روحه بسم الله الرحمن الرحيم في العصمة ما هي واقول ان العصمة في

اصل اللغة هو ما اعتصم به الانسان من الشيء كانه امتنع به من الوقوع

فيما يكره وليس هو جنساً من اجناس الفعل ومنه قيل اعتصم فلان

بالجبل اذا امتنع به ومنه سميت العصم وهي وعول الجبال لامتناعها

بها والعصمة من الله تعالى هي التوفيق الذي يسلم به الانسان مما يكره اذا اتى

بالطاعة وذلك مثل اعطائنا رجلاً غريقاً حبلاً ليتشبث به فيسلم فهو اذا

امسكه واعتصم به سمي ذلك الشيء عصمة له لما تشبث به فسلم من الغرق

لعل له

الصفحة الأخيرة من نسخة هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله على نعمته واعتصم به من خلافه ومعصيته
واعوذ به من سخطه ونقمته وصلى الله على صفوته
من بريته محمد نبيه والاصفياء البررة من عترته
وسلم كثيرا اما بعد اطال الله بقاء سيدنا الشريف
النقيب في عز طاعته وادام تمكينه وعلو كلمته فانني
بتوفيق الله ومشيته مثبت في هذا الكتاب ما آثر
اثباته من فرق ما بين الشيعة والمعتزلة وفصل
ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب الى العدل من المعتزلة
والفرق ما بينهم من بعد وبين الامامية فيما اتفقوا عليه
من خلافهم فيه من الاصول وذاكر في اصل ذلك ما اجتنيته
انا من المذاهب المتفرعة عن اصول التوحيد والعدل
والقول في اللطيف من الكلام وما كان وفاقا منه

الصفحة الاولى من نسخة و

حركة شيء الى خارج العالم لم تصح رؤيته ما وراء العالم لأن
الرؤية لا تقع الا على شيء موجود تصح رؤيته باتصال الشعاع
به او محله وليس وراء العالم شيء موجود ولا معلوم فضلاً
عن موجود وهذا مذهب ابي القاسم وسائر اهل النظر في احد
القسمين وهو الرؤية ومذهبهم واكثر اهل التوحيد في الحركة
ونخالفهم فيه بشيء يسير القول في ابليس هو من الجن ام من الملائكة
واقول ان ابليس من الجن خاصة وانه ليس من الملائكة ولا كان
منها قال الله تعالى الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وجاءت
الاخبار متواترة عن ائمة الهدى من آل محمد عليهم السلام
بذلك وهو مذهب الامامية كلها
وكثير من المعتزلة و
اصحاب الحديث
تم كتاب اوائل
المقالات

الصفحة الأخيرة من نسخة و

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمداللّه على نعمته، و اعتصم[2] به من خلافه و معصيته، و أعوذ به من سَخَطه و نقمته و صلّى اللّه على صفوته من بريّته، محمّد نبيّه و الأصفياء البَرَرَة من عترته و سلّم كثيراً.

أمّا بعد، أطال اللّه بقاء سيّدنا الشّريف النّقيب في عزّ طاعته، و أدام تمكينه و علوّ كلمته، فإنّي بتوفيق اللّه و مشيّته مثبت في هذا الكتاب ما آثر إثباته من فرق ما بين الشّيعة والمعتزلة، و فصل ما بين العدليّة من الشّيعة، و من ذهب إلى العدل من المعتزلة والفرق ما بينهم من بعد و بين[3] الاماميّة فيما اتّفقوا[4] عليه من خلافهم فيه من الاصول، و ذاكر في أصل ذلك ما اجتبيته أنا من المذاهب المتفرّعة عن اصول التّوحيد والعدل والقول في الّلطيف[5] من الكلام، و ما كان وفاقاً منه لبني نوبخت ـ رحمهم اللّه ـ و ما هو خلاف لآرائهم في المقال، و ما

١ـ توجد في نسخة الف و بعض النّسخ هنا عبارات أشرنا اليها في المقدمة من ذكر اسم الكتاب و نحوه.

٢ـ كلمة به غير موجودة في الف.

٣ـ و ما بين الف و هـ.

٤ـ فيما اثبتوا الف و ب و هـ.

٥ـ اللّطف الف و ب و هـ.

يوافق ذلك مذهبه من أهل الاعتزال و غيرهم من أصحاب الكلام ليكون اصلاً معتمداً فيما يمتحن للاعتقاد، و باللّه استعين على تيسير [۱] ذلك و هو بلطفه الموفّق للصّواب.

۱ـ باب القول في الفرق بين الشّيعة فيما نسبت به إلى التّشيّع و المعتزلة فيما استحقّت به [۲] اسم الاعتزال

الإخلاص، قال اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: «فاسْتَغَاثَهُ الّذي مِنْ شيعَتِهِ عَلَى الّذي مِنْ عَدُوِّه»، ففرّق بينهما في الاسم بما أخبر به من فرق ما بينهما في الولاية والعداوة، و جعل موجب التّشيّع لأحدهما هو الولاء بصريح الذّكر له في الكلام، و قال اللّه [۳] تعالى: «وَإنَّ مِنْ شيْعَتِهِ لإبراهيم» فقضى له بالسّمة [٤] للأتّباع [٥] منه لنوح(ع) على سبيل الولاء، و منه قولهم: «فلان تكلّم في كذا و كذا فشيّع فلان كلامه» إذا صدّقه فيه واتّبعه في معانيه. و من هذا المعنى قيل لمن اتّبع المسافر لوداعه: «هو مشيّع له»، غير انّه ليس كلّ مشيّع لغيره على حقيقة ما ذكرناه من الاتّباع يستحقّ السّمة [٦] بالتّشيّع، و لا يقع [۷] عليه إطلاق اللّفظ بإنّه

۱ـ تبيين الف و هـ.

۲ـ كلمة به غير موجودة في الف.

۳ـ كلمة اللّه غير موجودة في الف.

٤ـ بالشيعة نسخة د.

٥ـ بالاتّباع الف.

٦ـ السّمعة ج.

۷ـ هكذا في النّسخ ولاشك ان اصله لايصحّ فصحّف هكذا.

من الشّيعة و إن كان متبوعه محقّاً أو كان مبطلا إلاّ أن يسقط منه[١] علامة التّعريف الّتي هي الألف و الّلام و يضاف بلفظ «من» التبعيض[٢] فيقال: «هؤلاء من شيعة بني اميّة» أو «من شيعة بني العبّاس» أو «من شيعة فلان أو فلان» فأمّا إذا ادخل[٣] فيه علامة التّعريف فهو على التّخصيص لامحالة لأتباع أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ على سبيل الولاء و الاعتقاد لامامته بعد الرّسول ـ صلوات الله عليه و آله ـ بلافصل و نفي الإمامة عمّن تقدّمه في مقام الخلافة و جعله في الاعتقاد متبوعاً لهم غير تابع لأحد منهم على وجه[٤] الاقتداء.

والّذي يدلّ على صحّة[٥] ذلك عرف الكافّة و معهودهم منه في الإطلاق، و معرفة كلّ مخاطَب منه مراد المخاطِب في تعيين هذه الفرقة دون من سواها ممّن يدّعي استحقاقه من مخالفيها[٦] بما شرحناه، و كما يفهم العرف مراد المخاطب بذكر الإسلام على الإطلاق و ذكر الحنيفيّة والإيمان والصّلوة والزّكوة والحجّ والصيّام، و إن كانت هذه الأسماء في أصل الّلسان غير مفيدة لما قرّرته الشّريعة[٧] و قضى به العرف[٨] فيها على البيان.

و يزيد ذلك وضوحاً ما حصل عليه الاتّفاق من تعرّي الخوارج عن هذه

١ـ كلمة منه لاتوجد في نسخة الف و هـ.

٢ـ للتبعيض الف.

٣ـ اذادخل الف.

٤ـ على سبيل وجه الاقتداء الف.

٥ـ كلمة صحة لاتوجد في نسخة الف.

٦ـ مخالفينا الف.

٧ـ الشيعة هـ.

٨ـ العرب د.

السمة[1] و خروجهم عن استحقاقها، و جهل من أطلقها عليهم بذكر الألف واللّام وإن كانوا أتباعاً لابي بكر و عمر على سبيل الولاء، و كما[2] خرج عن استحقاقها أيضاً أهل البصرة و أتباع معاوية و من قعد عن نصرة أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ وان كانوا أتباعاً لأئمّة هدى عند أهل الخلاف، و مظهرين لترك عداوته مع الخذلان. فيعلم بهذا الاعتبار أنّ السّمة بالتّشيّع علم على الفريق الّذي ذكرناه و إن كان أصلها[3] في اللّسان ما وصفناه من الاتّباع، كما أنّ الإسلام علم على امّة محمّد ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ خاصّة، و ان كان في أصل اللغة إسماً تستحقّه اليهود لاستسلامها لموسى (ع)، و تستحقّه النّصارى بمثل[4] ذلك، و تستحقه المجوس لانقيادها لزرادشت، و كلّ مستسلم لغيره يستحقّه على معنى اللغة لكنّهم خرجوا عن استحقاقه[5] لما صار علماً على امّة محمّد ـ صلّى الله عليه وآله ـ و تخصّصت به دون من سواها للعرف والاستعمال. و هذه الجملة كافية فيما أثبتناه و إن كان شرحها يتّسع و يتناصر[6] فيه البيّنات، لكنّا عدلنا عنه لما نؤمّه[7] من الغرض فيما سواه و قد افردنا رسالة[8] لها استقصينا فيها الكلام.

١ـ التسمية الف و ب و ج.

٢ـ الواو غير موجودة في الف.

٣ـ اهلها د.

٤ـ بمثل اليهود الف.

٥ـ استحقاقهم الف.

٦ـ يتقاصر الف.

٧ـ لما لزمه الغرض الف.

٨ـ افرزنا له مسألة ب و د.

و إذا ثبت ما بيّناه بالسّمة بالتّشيّع كما وصفناه وجبت[1] للإمامية والزّيديّة الجاروديّة من بين سائر فرق الامّة لانتظامهم بمعناها[2] و حصولهم على موجبها. و لم يخرجوا عنها وان ضمّوا إليها وفاقا بينهم أو خلافاً في أنحاء[3] من المعتقدات، و خرجت المعتزلة والبكريّة والخوارج والحشويّة عنها لتعرّيهم عن معناها[4] الذي وصفناه و لم يدخلهم فيها[5] وفاق لمن وجبت له فيما سواه كائناً ماكان.

وأمّا المعتزلة و ما وسمت به من اسم الاعتزال فهو لقب حدث[6] لها عندالقول بالمنزلة بين المنزلتين، و ما أحدثه و اصل بن عطاء من المذهب في ذلك[7] و نصب من الاحتجاج له، فتابعه عمرو بن عبيد، و وافقه على التّديّن به من قال بها[8] و اتبعهما عليه إلى اعتزال الحسن البصريّ وأصحابه والتّحيّز عن مجلسه[9] فسمّاهم النّاس المعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن[10] بعد أن كانوا من أهله، و تفرّدهم بما ذهبوا إليه من هذه المسألة من جميع[11] الامّة و سائر

١ـ وجب الف و هـ.

٢ـ كلمة بمعناها ليست في نسخة الف.

٣ـ في اتّخاذه ب

٤ـ عن مصالح الّذي الف.

٥ـ كلمة فيها ليست في نسخة الف.

٦ـ مدّت الف.

٧ـ فيه بدل في ذلك الف.

٨ـ بهما و من اتبعهما د.

٩ـ منزله الف و ب.

١٠ـ الحسن البصري الف.

١١ـ من بين جميع الف.

العلماء، و لم يك قبل ذلك يعرف[١] الاعتزال و لاكان علماً على فريق من النّاس. فمن وافق المعتزلة فيما تذهب إليه من المنزلة بين المنزلتين كان معتزلياً على الحقيقة، و ان ضمّ الى ذلك وفاقاً لغيرهم من أهل الآراء و غلب عليه اسم الاعتزال، ولم يخرجه عنه دينونته بما لا يذهب إليه جمهورهم من المقال.

كما يستحقّ اسم التّشيّع ويغلب عليه[٢] من دان بإمامة امير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ على حسب ما قدّمناه، و إن ضمّ إلى ذلك من الاعتقاد ماينكره[٣] كثير من الشّيعة و يأباه، و كذلك ضرار بن عمرو كان معتزلياً و إن دان بالمخلوق والماهيّة على خلاف جمهور أهل الاعتزال، و كان هشام بن الحكم شيعياً وإن خالف الشّيعة كافّة في أسماء اللّه تعالى و ما ذهب إليه في معاني الصفات.

٢ـ باب الفرق بين الإماميّة و غيرهم من الشّيعة و سائر أصحاب المقالات

فأمّا السّمة للمذهب بالإمامة[٤] و وصف الفريق من الشّيعة بالإمامية فهو علم على من دان بوجوب الإمامة و وجودها في كلّ زمان، و أوجب النّصّ الجليّ والعصمة والكمال لكلّ إمام، ثمّ حصر الامامة في ولد الحسين بن على ـ عليهما السّلام ـ و ساقها إلى الرّضا علي بن موسى ـ عليهما السّلام ـ لأنّه و إن كان في الأصل علماً على من دان من الاصول بما ذكرناه دون التّخصيص لمن قال في الأعيان بما وصفناه، فإنّه قد انتقل عن أصله لاستحقاق فرق من معتقديه

١ـ يعرف احد الف.

٢ـ اتفقت النّسخ على كلمة (عليه) و لعل الصحيح (على).

٣ـ تنكره كثير من الشيعة و تأباه الف و ب.

٤ـ الاماميّة الف.

ألقاباً بأحاديث لهم بأقاويل أحدثوها فغلبت عليهم في الاستعمال دون الوصف بالامامية، و صار هذا الاسم في عرف المتكلّمين و غيرهم من الفقهاء والعامّة علماً على من ذكرناه.

وأمّا الزّيديّة فهم القائلون بإمامة أمير المؤمنين علي بن أبى طالب والحسن والحسين و زيد بن على ـ عليهم السّلام ـ و بإمامة كلّ فاطميّ دعا إلى نفسه و هو على ظاهر العدالة و من أهل العلم و الشّجاعة و كانت بيعته على تجريد السّيف للجهاد.

٣ـ باب ما اتّفقت الامامية فيه على خلاف المعتزلة فيما اجتمعوا عليه من القول بالإمامة

اتّفق أهل الإمامة[١] على أنّه لا بدّ في كلّ زمان من إمام موجود يحتجّ اللّه ـ عزّوجلّ ـ به على عباده المكلّفين، و يكون بوجوده تمام المصلحة في الدّين. وأجمعت[٢] المعتزلة على خلاف ذلك و جواز خلوّ الأزمان الكثيرة من إمام موجود و شاركهم في هذا الرّأي و خالف[٣] الامامية فيه الخوارج والزّيديّة والمرجئة والعامّة المنتسبون الى الحديث.

واتّفقت الإمامية على أن إمام الدّين لا يكون إلاّ معصوماً من الخلاف للّه تعالى، عالماً بجميع علوم الدّين، كاملا في الفضل، بايناً[٤] من الكلّ بالفضل

١ـ الامامية الف.

٢ـ واجتمعت د.

٣ـ خلاف الف و ب

٤ـ و بايناً الف.

عليهم في الأعمال الّتي يستحقّ بها النّعيم المقيم، وأجمعت المعتزلة و من ذكرناه من الفرق الخارجة عن سمة الإماميّة على خلاف ذلك و جوّزوا أن يكون الأئمّة عصاة في الباطن و ممّن[1] يقارف الآثام و لا يحوز الفضل و لا يكمل علوم الدّين.

واتّفقت الإماميّة على أنّ الإمامة لا تثبت مع عدم المعجز لصاحبها إلاّ بالنّص على عينه والتوقيف، وأجمعت المعتزلة والخوارج والزّيديّة والمرجئة والمتّسمون بأصحاب الحديث على خلاف ذلك، وأجازوا الإمامة في من لا معجز له و لا نصّ عليه و لا توقيف.

واتّفقت الإماميّة على أنّ الامامة بعد النّبيّ(ص)، في بني هاشم خاصّة، ثمّ في علي والحسن والحسين و من بعد في ولد الحسين(ع) دون ولد الحسن ـ عليهما السّلام ـ إلى آخر العالم، وأجمعت المعتزلة و من ذكرناه من الفرق على خلاف ذلك، وأجاز سائرهم إلاّ الزّيديّة خاصّة الإمامة في غير بني هاشم، وأجازتها الزّيديّة في غير ولد الحسين عليه السّلام.

و اتّفقت الإماميّة على أنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ استخلف أمير المؤمنين عليه السّلام في حياته و نصّ عليه بالإمامة بعد وفاته، و أنّ من دفع ذلك فقد دفع فرضاً من الدّين، و أجمعت المعتزلة والخوارج والمرجئة والبتريّة والحشويّة المنتسبون إلى الحديث على خلاف ذلك، و أنكروا نصّ النّبىّ (ص) على أمير المؤمنين (ع) و دفعوا أن يكون الإمام بعده بلافصل على المسلمين.

واتّفقت الإماميّة علَى أنّ النّبى(ص) نصّ على إمامة الحسن و الحسين بعد أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ، وأنّ امير المؤمنين(ع) أيضاً نصّ عليهما كما

۱ـ و فيمن يفارق الامام هـ.

نصّ الرّسول(ص)، وأجمعت المعتزلة و من عددناه من الفرق سوى الزّيديّة الجاروديّة على خلاف ذلك، وانكروا أن يكون للحسن والحسين ـ عليهما السّلام ـ امامة بالنّصّ والتوقيف.

واتّفقت الإماميّة على أنّ رسول اللّه ـ صلوات اللّه عليه وآله ـ نصّ على عليّ بن الحسين وأنّ أباه و جدّه نصّا عليه كما نصّ عليه[١] الرّسول(ص)، وأنّه كان بذلك إماماً للمؤمنين. وأجمعت المعتزلة والخوارج والزّيديّة والمرجئة والمنتمون[٢] إلى أصحاب الحديث على خلاف ذلك، وأنكروا بأجمعهم أن يكون عليّ بن الحسين(ع) إماماً للأُمّة بما توجب[٣] به الإمامة لأحد من أئمّة المسلمين.

واتّفقت الإماميّة على أنّ الأئمّة بعد الرّسول(ص) اثنا عشر إماماً، و خالفهم في ذلك كلّ من عداهم من أهل الملّة، و حججهم في ذلك على خلاف الجمهور ظاهرة من جهة[٤] القياس العقليّ والسمع المرضيّ و[٥] البرهان الجليّ الّذي يفضي التّمسّك به إلى اليقين.

٤ـ القول في المتقدّمين على امير المؤمنين[٦] ـ عليه السّلام ـ

واتّفقت الإماميّة و كثير من الزّيديّة على أنّ المتقدّمين على أمير المؤمنين ـ

١ـ كلمة عليه ليست في الف و هـ.

٢ـ والعامّة المنتسبون ـ المنتمون ب و الف و ج

٣ـ يوجب الف و د.

٤ـ حجّة الف و هـ.

٥ـ في البرهان ذ.

٦ـ امير المؤمنين على بن ابيطالب الف.

عليه السّلام ـ ضُلاّل فاسقون، وأنّهم بتأخيرهم أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ عن مقام رسول اللّه ـ صلوات اللّه عليه وآله ـ عُصاة ظالمون، و في النّار بظلمهم مخلّدون[١]. وأجمعت المعتزلة والخوارج وجماعة من الزّيديّة والمرجئة والحشويّة على خلاف ذلك و دانوا بولاية القوم، و زعموا أنّهم لم يدفعوا[٢] حقّا لأمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ وانّهم من أهل النّعيم إلاّ الخوارج والجُميعة[٣] من الزّيديّة فإنّهم تبرّءوا من عثمان خاصّة، و زعموا أنّه مخلّد في الجحيم بأحداثه في الدّين لا بتقدّمه[٤] على أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ.

٥ـ القول في محاربي أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ

واتّفقت الإماميّة والزّيديّة والخوارج على أنّ الناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشّام أجمعين كفّار ضُلاّل ملعونون بحربهم أمير المؤمنين (ع)، وأنّهم بذلك في النّار مخلّدون. وأجمعت المعتزلة سوى الغزّال[٥] منهم و ابن باب

١ـ خالدون الف.

٢ـ لم ينفوا ج لم يذمّوا هـ.

٣ـ اتفقت النّسخ غير نسخة د على تصغير الكلمة امّا بلفظ الجميع او الجميعة كما هو الاغلب في النّسخ ثم اختلفت في الحرف الّتى بعدها فالاكثر ذكروا كلمة من و بعضها ذكرت الاّ والصّحيح الجميعة مصغراً الجماعة مع من هكذا (الاّ الخوارج و الجميعة من الزّيديّة) و ذلك لانّه قد ذكر اوّلاً ان الكثير من الزّيديّة يكفرون الخلفاء و يفسقونهم والجماعة القليلة منهم و هم البترية لا يكفرونهم ثم اشار الى ان هؤلاء ايضاً يبرّؤن من عثمان.

٤ـ يتقدّمه

٥ـ الغزالى الف

والمرجئة والحشويّة من أصحاب الحديث على خلاف ذلك. فزعمت المعتزلة كافّة إلاّ من سمّيناه و جماعة من المرجئة و طائفة من أصحاب الحديث أنّهم فسّاق ليسوا بكفّار، وقطعت المعتزلة من بينهم على أنّهم لفسقهم في النّار مخلّدون.

و قال باقي المرجئة و أصحاب الحديث: انّهم لا يستحقّون إسم الكفر والفسوق. و قال بعض هذين الفريقين إنّهم كانوا مجتهدين في حربهم أمير المؤمنين(ع) وللّه بذلك مطيعين و عليه مأجورين. و قال البعض الآخر بل كانوا اللّه تعالى عاصين إلاّ انّهم ليسوا بفاسقين و لا يقطع على أنّهم للعذاب مستحقّون. و زعم واصل الغزّال و عمرو بن عبيد بن باب من بين كافّة المعتزلة أنّ طلحة والزّبير و عائشة و من كان في حيّزهم من علي بن ابي طالب(ع) والحسن والحسين(ع) و محمّد و من كان في حيّزهم كعمّار بن ياسر و غيره من المهاجرين و وجوه الأنصار و بقايا أهل بيعة الرّضوان كانوا في اختلافهم كالمتلاعنين وانّ إحدى الطائفتين فسّاق ضلاّل مستحقون للخلود في النّار إلاّ انّه لم يقم عليها دليل[١].

واتّفقت الإماميّة والزّيديّة وجماعة من أصحاب الحديث على أنّ الخوارج على أمير المؤمنين(ع) المارقين عن الدّين كفّار بخروجهم عليه وانّهم في النّار بذلك مخلّدون.

وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك. و منعوا من إكفارهم واقتصروا في تسميتهم على التّفسيق، و أوجبوا عليهم التّخليد في الجحيم.

و زعمت المرجئة[٢] و باقي أصحاب الحديث أنّهم فسّاق يخاف عليهم

١ـ دليل ايّ الطائفتين منهما الف.

٢ـ المعتزلة ز.

العذاب و يرجى لهم العفو والثّواب و دخول جنّات النّعيم.

٦ـ القول في تسمية جاحدي الإمامة و منكري ما أوجب اللّه تعالى للأئمّة من فرض الطّاعة

واتّفقت الإماميّة على أنّ من أنكر إمامة أحد الأئمّة و جحد ما أوجبه اللّه تعالَى من فرض الطّاعة فهو كافر ضالّ مستحقّ للخلود في النّار. وأجمعت المعتزلة[١] على خلاف ذلك وأنكروا كفر من ذكرناه، و حكموا لبعضهم بالفسق خاصّة ولبعضهم بما دون الفسق من العصيان.

٧ـ القول في أنّ العقل لاينفكّ عن سمع وأنّ التّكليف لايصحّ إلاّ بالرّسل ـ عليهم السّلام ـ

واتّفقت الإماميّة على أنّ العقل محتاج[٢] في علمه و نتائجه إلى السّمع و أنّه غير منفكّ عن[٣] سمع ينبّه العاقل على كيفيّة الاستدلال، وأنّه لا بدّ في أوّل التّكليف وابتدائه في العالم من رسول، و وافقهم في ذلك أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة والخوارج و الزّيديّة على خلاف ذلك، وزعموا أنّ العقول تعمل بمجرّدها من السّمع والتّوقيف إلاّ انّ البغداديّين من المعتزلة خاصّة يوجبون

١ـ المعتزلة والزيديّة الف.

٢ـ يحتاج الف.

٣ـ من سمع بيّنة العاقل الف.

الرّسالة في أوّل التّكليف و يخالفون الإمامية في علّتهم لذلك و يثبتون عللاً يصحّحها الإماميّة و يضيفونها إلى علّتهم فيما وصفناه.

٨ـ القول في الفرق بين الرّسل والانبياء ـ عليهم السلام ـ

واتّفقت الإماميّة على أنّ كلّ رسول فهو نبيّ و ليس كلّ نبيّ فهو رسول، و قد كان من أنبياء اللّه ـ عزّوجلّ ـ حفظة لشرائع الرّسل و خلفائهم في المقام، و إنّما منع الشرع من تسمية أئمّتنا بالنّبوّة دون أن يكون العقل مانعاً من ذلك لحصولهم على المعنى الّذي حصل لمن ذكرناه من الأنبياء ـ عليهم السّلام ـ. واتّفقوا على جواز بعثة رسول يجدّد شريعة من تقدّمه و إن لم يستأنف شرعاً ويؤكّد نبوّة من سلف وإن لم يفرض غير ذلك فرضاً. وأجمعت المعتزلة على خلاف هذين القولين، و مع الإماميّة في تصحيحه جماعة من المرجئة وكافّة أصحاب الحديث.

٩ـ القول في آباء رسول اللّه (ص) و أُمّه و عمّه أبي طالب ـ رحمة اللّه تعالى عليهم[1] ـ

واتّفقت الإماميّة على أنّ آباء رسول اللّه (ص) من لدن آدم إلى عبداللّه بن عبدالمطّلب مؤمنون باللّه ـ عزّوجلّ ـ موحّدون له. واحتجّوا في ذلك بالقرآن[2] والأخبار، قال اللّه ـ عزّوجلّ: «الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ». و

١ـ في نسخة د عليهما و في نسخة ب عليه و بعضهم اكتفى بالعلامة (ع) و ماذكرنا انسب.

٢ـ بالاخبار و القرآن الف.

قال رسول اللّه (ص): «لم يزل ينقلني من أصلاب الطّاهرين، إلى أرحام المطهّرات حتّى أخرجني في عالمكم هذا». وأجمعوا على أنّ عمّه اباطالب ـ رحمه اللّه ـ مات مؤمناً، وأنّ آمنة بنت وهب كانت على التوّحيد، وأنّها تحشر في جملة المؤمنين. و خالفهم على[1] هذا القول جميع الفرق ممّن سمّيناه بدءً.

۱۰ـ القول في الرجعة والبداء و تأليف القرآن

واتّفقت الإماميّة على وجوب رجعة كثير من الأموات إلى الدّنيا قبل يوم القيمة و إن كان بينهم في معنى الرّجعة اختلاف. واتّفقوا على إطلاق لفظ «البداء» في وصف اللّه تعالى و أن ذلك[2] من جهة السمع دون القياس. واتّفقوا على أنّ أئمّة الضّلال خالفوا في كثير من تأليف القرآن، و عدلوا فيه عن موجب التنزيل و سنّة النّبيّ (ص). وأجمعت المعتزلة والخوارج والزّيديّة والمرجئة وأصحاب الحديث على خلاف الإماميّة في جميع ما عددناه.

۱۱ـ القول في الوعيد

واتّفقت الإماميّة على أنّ الوعيد بالخلود في النّار متوجّه إلى الكفّار خاصّة دون مرتكبي الذّنوب من أهل المعرفة باللّه تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصّلوة، و وافقهم على هذا القول كافّة المرجئة سوى محمّد بن شبيب و أصحاب الحديث قاطبة. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعموا أنّ الوعيد

۱ـ في ذلك القول الف.

۲ـ وان كان من جهة ب و هـ و الف.

بالخلود في النّار عامّ في الكفّار و جميع فسّاق أهل الصّلوة.

و اتّفقت الإماميّة على أنّ من عذّب بذنبه من أهل الإقرار و المعرفة و الصّلوة لم يخلّد في العذاب و اخرج من النّار إلى الجنّة فينعم فيها على الدّوام، و وافقهم على ذلك من عددناه. و أجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعموا أنّه لا يخرج من النّار أحد دخلها للعذاب.

١٢ـ القول في الشّفاعة

و اتّفقت الإماميّة على أنّ رسول اللّه (ص) يشفع يوم القيامة لجماعة من مرتكبي الكبائر من أمّته، و أنّ امير المؤمنين (ع) يشفع في أصحاب الذّنوب من شيعته، و أن أئمّة آل محمّد ـ عليهم السّلام ـ يشفعون كذلك و ينجي اللّه بشفاعتهم كثيراً من الخاطئين و وافقهم على شفاعة الرّسول (ص) المرجئة سوى ابن شبيب و جماعة[1] من أصحاب الحديث. و أجمعت المعتزلة[2] على خلاف ذلك و زعمت أنّ شفاعة رسول اللّه (ص) للمطيعين دون العاصين و أنّه لا يشفع في مستحقّ العقاب[3] من الخلق أجمعين.

١٣ـ القول في الأسماء[4] و الأحكام

و اتّفقت الإماميّة على أنّ مرتكب الكبائر من أهل المعرفة و الإقرار لا يخرج

١ـ و جماعة اصحاب.

٢ـ و اجتمعت على خلاف ذلك الباقين الف.

٣ـ العذاب الف.

٤ـ الاسلام ج.

بذلك عن الإسلام، وأنّه مسلم وان كان فاسقاً بما فعله[١] من الكبائر والآثام، و وافقهم على هذا القول المرجئة كافّة و أصحاب الحديث قاطبة و نفر من الزّيديّة. وأجمعت المعتزلة و كثير من الخوارج والزّيديّة على خلاف ذلك، و زعموا أنّ مرتكب الكبائر ممّن ذكرناه فاسق ليس بمؤمن و لامسلم و إن ضمّ[٢] إلى فسقه كلّ ماعدا[٣] تركه من الطّاعات.

١٤ـ القول في الإسلام والإيمان

واتّفقت الإماميّة على أنّ الإسلام غير الإيمان، وأنّ كلّ مؤمن فهو مسلم و ليس كلّ مسلم مؤمناً، وأنّ الفرق بين هذين المعنيين في الدّين كما كان في اللّسان، و وافقهم على هذا القول المرجئة وأصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة و كثير من الخوارج و الزّيديّة على خلاف ذلك، و زعموا أنّ كلّ مسلم مؤمن وأنّه لافرق بين الإسلام والإيمان في الدّين.

١٥ـ القول في التّوبة وقبولها[٤]

واتّفقت الإماميّة على أنّ قبول التّوبة تفضّل من اللّه ـ عزّوجلّ ـ و ليس بواجب في العقول إسقاطها لما سلف من إستحقاق العقاب، ولو لا انّ السّمع ورد

١ـ بما معه الف.

٢ـ ضمّن هـ.

٣ـ ماعدا الف و ب و د و ج.

٤ـ كلمة قبولها غير موجودة فى الف.

بإسقاطها[١] لجاز في العقول فعله في التّائبين على شرط الإستحقاق، و وافقهم على ذلك أصحاب الحديث. واجمعت المعتزلة على خلافهم، وزعموا أنّ التّوبة مسقطة لما سلف من العقاب على الوجوب.

١٦ـ القول في أصحاب البدع و ما[٢] يستحقّون عليه من الأسماء والأحكام

واتّفقت الإماميّة على أنّ أصحاب البدع كلّهم كفّار، و أنّ على الإمام أن يستتيبهم عند التّمكّن بعد الدّعوة لهم و إقامة البيّنات عليهم، فإن[٣] تابوا عن بدعهم و صاروا إلى الصّواب وإلاّ قتلهم لردّتهم عن الإيمان، وأنّ من مات منهم على تلك البدعة فهو من أهل النّار. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أنّ كثيراً من أهل البدع فسّاق وليسوا بكفّار، وأنّ فيهم من لا يفسق ببدعته و لا يخرج بها عن الإسلام كالمرجئة من أصحاب ابن شبيب والبتريّة من الزّيديّة الموافقة لهم في الاصول وإن خالفوهم في صفات الإمام.

١٧ـ القول في المفاضلة بين الأنبياء والملائكة[٤] ـ عليهم السّلام ـ

واتّفقت الإماميّة على أنّ انبياء اللّه تعالَى ـ عزّوجلّ ـ و رسله من البشر

١ـ اسقاطها د.

٢ـ من هنا الى كلمة عند التمكّن ساقط عن نسخة الف و ب.

٣ـ وان الف و هـ.

٤ـ كلمة (الملائكة) سقطت عن نسخة الف.

أفضل من الملائكة، و وافقهم على ذلك أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعم الجمهور منهم أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء والرّسل، و قال نفر منهم سوى من ذكرناه بالوقف في تفضيل أحد الفريقين على الآخر، و كان اختلافهم في هذا الباب على ما وصفناه و إجماعهم على خلاف القطع بفضل الأنبياء على الملائكة حسب ما شرحناه.

باب[1] وصف ما اجتبيته أنا من الاصول
نظراً و وفاقاً لما جاءت به الآثار عن أئمّة الهدَى من آل محمّد (ص)
و ذكر من وافق[2] ذلك مذهبه من أصحاب المقالات.

١٨ـ القول في التّوحيد

اقول: إنّ اللّه ـ عزّوجلّ ـ واحد في الإلهيّة والأزليّة لا يشبهه شيء، و لايجوز أن يماثله شيء، وأنّه فرد في المعبوديّة لاثاني له فيها على الوجوه كلّها والأسباب، و على هذا إجماع أهل التّوحيد إلاّ من شذّ من أهل التّشبيه فإنّهم أطلقوا ألفاظه[3] و خالفوا في معناه.

وأحدث رجل من أهل البصرة[4] يعرف بالأشعري قولا خالف فيه

١ـ وانّما أتى بكلمة (باب) هاهنا دون ما قبله و ما بعده لانّ نوع البحث تغيّر عمّا كان و هو الفرق بين الشيعة والمعتزلة، و من هنا بدء بالبحث و بيان خلاصة ارائه الكلامية مع الاشارة الى مخالفيه من جميع الفرق الشيعيّة و غير الشيعيّة، فكانّه قد عدل عمّا بدء به لتكون فائدته اعم.

٢ـ وافَى الف.

٣ـ القابه الف و ب و هـ، و الفتيا به ج.

٤ـ بأخره يعرف و.

ألفاظ[١] جميع الموحّدين و معانيهم فيما وصفناه، وزعم أنّ للّه ـ عزّوجلّ ـ صفات قديمة و أنّه لم يزل بمعان[٢] لاهي هو ولاغيره من أجلها كان مستحقّاً للوصف بأنّه عالم حيّ قادر سميع بصير متكلّم مريد، وزعم أنّ للّه ـ عزّوجلّ ـ وجهاً قديماً و سمعاً قديماً و بصراً قديماً و يدين قديمتين، و أنّ هذه كلّها ازليّة قدماء[٣]، و هذا قول لم يسبقه إليه أحد من منتحلى التّوحيد فضلا عن أهل الإسلام.

١٩ـ القول في الصّفات

واقول: إنّ اللّه ـ عزّوجلّ اسمه ـ حيّ لنفسه لا بحياة[٤]، وأنّه قادر لنفسه و عالم لنفسه لابمعنى كما ذهب إليه المشبّهة من أصحاب الصّفات ولاالاحوال[٥] المختلفات كما أبدعه أبوهاشم الجبّائي و فارق به سائر أهل التّوحيد وارتكب أشنع من مقال أهل الصّفات، و هذا مذهب الإماميّة كافّة والمعتزلة إلاّ من سمّيناه وأكثر المرجئة و جمهور الزّيديّة وجماعة من أصحاب الحديث والمحكّمة[٦].

وأقول: إنّ كلام اللّه تعالى محدث و بذلك جاءت الآثار عن آل محمّد ـ عليهم السّلام ـ وعليه إجماع الإماميّة والمعتزلة بأسرها والمرجئة إلاّ من شذّ عنها

١ـ جميع الفاظ الف.

٢ـ بمعنى د.

٣ـ قدَماً الف.

٤ـ لحياة الف.

٥ـ والاحوال المبتدعات دوزو في الف الافعال المبتعدعات و في حاشيته و الاقوال المختلفات.

٦ـ والحكمة الف و ب و هـ.

و جماعة من أصحاب الحديث وأكثر الزّيديّة والخوارج.

وأقول: إنّ القرآن كلام اللّه و وحيه، وأنّه محدث كما وصفه اللّه تعالى وامنع من إطلاق القول عليه بأنّه مخلوق و بهذا جاءت الآثار عن الصّادقين(ع)، و عليه كافّة الإماميّة إلاّ من شذّ منهم و هو قول جمهور البغداديّين من المعتزلة و كثير من المرجئة والزّيديّة و أصحاب الحديث.

وأقول: إنّ اللّه تعالى مريد من جهة السّمع والاتباع والتّسليم على حسب ما جاء في القرآن و لاأوجب ذلك من جهة العقول[1].

واقول: إنّ إرادة اللّه تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، وارادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، و بهذا جاءت الآثار عن أئمّة الهدَى من آل محمّد ـ عليهم السّلام ـ و هو مذهب سائر الإماميّة إلاّ من شذّ منها عن قرب و فارق ما كان عليه الأسلاف، وإليه يذهب جمهور[2] البغداديّين من المعتزلة وابو القاسم البلخى خاصّة و جماعة من المرجئة، و يخالف فيه من المعتزلة البصريّون و يوافقهم على الخلاف فيه المشبّهة وأصحاب الصّفات.

واقول: إنّه لايجوز تسمية الباري تعالى إلاّ بما سمّى به نفسه في كتابه أو على لسان نبيّه(ص) أو سمّاه به حججه[3] من خلفاء نبيّه، و كذلك اقول في الصّفات و بهذا تطابقت الأخبار عن آل محمّد ـ عليهم السّلام ـ و هو مذهب جماعة[4] الإماميّة و كثير من الزّيديّة والبغداديّين من المعتزلة كافّة و جمهور

١ـ في نسخة ز القول.

٢ـ جميع الف و ب.

٣ـ حُجّة ز.

٤ـ جماعة من ز.

المرجئة و أصحاب الحديث، إلاّ أنّ هؤلاء الفرق يجعلون بدل الإمام الحجّة في ذلك الإجماع.

۲۰ـ القول في وصف الباري تعالَى بأنّه سميع بصير وراءٍ و مدرك

واقول: إنّ استحقاق القديم سبحانه لهذه[۱] الصّفات كلّها من جهة السّمع دون القياس ودلائل العقول، وإنّ المعنى[۲] في جميعها العلم خاصّة دون مازاد عليه في المعنى، إذ مازاد عليه في معقولنا و معنى لغتنا[۳] هو الحسّ و ذلك ممّا يستحيل على القديم. و قد يقال في معنى مدرك أيضاً إذا وصف به اللّه تعالَى أنّه لايفوته شيء ولا يهرب[٤] منه شيء و لايجوز أن يراد به معنى إدراك الابصار و غيرها من حواسّنا لأنّه الحسّ في الحقيقة على ما بيّناه. ولست أعلم من متكلّمي الإماميّة في هذا الباب خلافاً و هو مذهب البغداديّين من المعتزلة و جماعة من المرجئة و نفر من الزّيديّة، و يخالف فيه المشبّهة وإخوانهم من اصحاب الصّفات والبصريّون من أهل الاعتزال.

۲۱ـ القول في علم اللّه تعالَى بالأشياء قبل كونها

واقول: إنّ اللّه تعالى عالم بكلّ مايكون قبل كونه، وإنّه لاحادث إلاّ و قد

۱ـ بهذه انف.

۲ـ جملة (في جميعها العلم خاصة دون ما زاد عليه في المعنى) سقطت عن نسخة ب.

۳ـ تعيّنا الف و هـ.

٤ـ يعزب.

علمه قبل حدوثه، و لامعلوم و ممكن أن يكون معلوماً إلاّ و هو عالم بحقيقته، وإنّه سبحانه لايخفى عليه شيء في الأرض و لا في السّماء، و بهذا قضت[١] دلائل العقول والكتاب المسطور والأخبار المتواترة عن آل الرّسول ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ و هو مذهب جميع الإماميّة، و لسنا نعرف ماحكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم في خلافه. و عندنا أنّه تخرص منهم عليه و غلط ممّن قلّدهم فيه فحكاه من الشّيعة عنه، و لم نجد له[٢] كتاباً مصنّفاً و لامجلساً ثابتاً و كلامه في اصول الإمامة و مسائل الامتحان[٣] يدلّ على ضدّ ما حكاه الخصوم عنه. و معنا فيما ذهبنا إليه في هذا الباب جميع المنتسبين إلى التّوحيد سوى الجهم بن صفوان من المجبرة و هشام بن عمرو الفوطى من المعتزلة فإنّهما كانا يزعمان أنّ العلم لايتعلّق بالمعدوم و لايقع إلاّ على موجود، وأنّ اللّه تعالى لو علم الأشياء قبل كونها لما حسن منه الامتحان[٤].

٢٢ـ القول في الصّفات

واقول: إنّ الصّفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مستفاد يخصّ[٥] الموصوف و ماشاركه فيه، و لايكون ذلك كذلك حتى[٦] يكون قولا أو كتابةً

١ـ افضت الف.

٢ـ لم نجد به الف.

٣ـ الاستحسان ب.

٤ـ عن الامتحان الف.

٥ـ محض الف.

٦ـ لايكون الف و ب و ج و هـ والجملة تصحّ معها ولكنها بدونها اصح وافصح.

يدلّ على ما يدلّ النّطق عليه و ينوب منا به فيه، و هذا مذهب أهل التّوحيد وقد خالف فيه جماعة من أهل التشبيه[١].

٢٣ـ القول فيما انفرد به ابو هاشم من الأحوال

اقول: إنّ وصف الباري تعالَى بأنّه حيّ قادر عالم يفيد معاني معقولات ليست الذّات و لاأشياء تقوم بها كما يذهب إليه جميع أصحاب الصّفات ولاأحوال مختلفات على الذّات كما ذهب إليه أبو هاشم الجبّائى، و قد خالف فيه جميع الموحّدين و قولي في المعنى المراد به المعقول في الخطاب دون الأعيان الموجودات، و هذا مذهب جميع الموحّدين و خالف فيه المشبّهة و ابوهاشم كما ذكرناه.

٢٤ـ القول في وصف الباري تعالَى بالقدرة على العدل وخلافه و ما علم كونه و ما علم أنّه لايكون

واقول: إنّ اللّه ـ جلّ جلاله ـ قادر على خلاف العدل كما أنّه قادر على العدل، إلاّ أنّه لايفعل جوراً ولاظلماً و لاقبيحاً، و على هذا جماعة الإماميّة والمعتزلة كافّة سوى النّظّام و جماعة من المرجئة والزّيديّة و أصحاب الحديث والمحكّمة، و يخالفنا فيه المجبّرة بأسرها و النظّام[٢] و من وافقهم في خلاف العدل والتّوحيد.

١ـ اهل الشّيعة الف و و.

٢ـ كلمة النظام سقطت عن نسخة ب.

واقول: إنّه سبحانه قادر على ما علم أنّه لايكون، ممّا لا يستحيل[١] كاجتماع الأضداد و نحو ذلك من المحال، و على هذا إجماع أهل التّوحيد إلاّ[٢] النظّام و شذاذ من أصحاب المخلوق.

٢٥ـ القول في نفي الرّؤية على اللّه تعالى بالأبصار

وأقول: إنّه لايصحّ رؤية الباري سبحانه بالأبصار، و بذلك شهد العقل و نطق القرآن و تواتر الخبر عن أئمّة الهدَى من آل محمّد(ص)، و عليه جمهور أهل الإمامة وعامّة[٣] متكلّميهم إلاّ من شذّ منهم لشبهة عرضت له في تأويل الأخبار. والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة في ذلك و جمهور المرجئة و كثير من الخوارج و الزّيديّة وطوائف من أصحاب الحديث و يخالف فيه المشبّهة وإخوانهم من أصحاب الصّفات.

٢٦ـ القول في العدل و الخلق[٤]

اقول: إنّ اللّه ـ عزّوجلّ ـ عدل كريم، خلق الخلق لعبادته و أمرهم بطاعته و نهاهم عن معصيته و عمّهم بهدايته، بدأهم بالنّعم و تفضّل عليهم بالإحسان، لم يكلّف أحداً إلاّ دون الطّاقة، و لم يأمره إلاّ بما جعل له عليه

١ـ ممّا يستحيل ز.

٢ـ كلمتي (الاّ النّظام و شذاد) سقطت من ب.

٣ـ كلمة (عامة) غير موجود في نسخة الف.

٤ـ المخلوق ج.

الاستطاعة. لاعبث في صنعه و لاتفاوت في خلقه و لاقبيح في فعله، جلّ عن مشاركة عباده في الأفعال، و تعالى عن اضطرارهم الى الأعمال. لا يعذّب أحداً[١] إلاّ على ذنب فعله، و لا يلوم عبداً إلاّ على قبيح صنعه. لا يظلم مثقال ذرّة فإن تك حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه أجراً عظيماً.

و على هذا القول جمهور أهل الإماميّة و به تواترت الآثار عن آل محمّد(ص)، و إليه يذهب المعتزلة بأسرها إلاّ ضراراً منها و أتباعه، و هو قول كثير من المرجئة و جماعة من الزّيديّة والمحكّمة و نفر من أصحاب الحديث، و خالف فيه جمهور العامّة و بقايا ممّن عددناه، وزعموا أنّ اللّه تعالى خلق أكثر خلقه لمعصيته، و خصّ بعض عباده بعبادته[٢]، ولم يعمّهم بنعمته و كلّف أكثرهم ما لا يطيقون من طاعته، و خلق أفعال جميع بريّته، و عذّب العُصاة على ما فعله فيهم من معصيته، و أمر بما لم يُرد و نهى عمّا أراد، و قضى بظلم العباد وأحبّ الفساد و كره من أكثر عباده الرّشاد، تعالى عمّا يقول الظّالمون علوّاً كبيراً.

٢٧ـ القول في كراهة إطلاق[٣] لفظ «خالق» على أحد من العباد

وأقول: إنّ الخلق يفعلون و يحدثون و يخترعون و يصنعون و يكتسبون، ولااطلق القول عليهم بأنّهم يخلقون ولاأقول[٤] انهم خالقون، و لاأتعدّى ذكر ذلك فيما ذكر اللّه تعالى، و لاأتجاوز به مواضعه من القرآن، و على هذا القول

١ـ كلمة احداً ليست في نسخة الف.

٢ـ بطاعته ج.

٣ـ اطلاق القول لفظ الف.

٤ـ جملة (و لااقول انهم خالقون) سقطت عن نسخ الف و ب و هـ.

إجماع الإماميّة والزّيديّة والبغداديّين من المعتزلة و أكثر المرجئة وأصحاب الحديث. و خالف فيه البصريّون من المعتزلة و أطلقوا على العباد أنّهم خالقون، فخرجوا بذلك من إجماع المسلمين.

٢٨ـ القول في اللطف والاصلح

واقول: إنّ اللّه تعالى لايفعل بعباده[١] ماداموا مكلّفين إلاّ أصلح الأشياء لهم في دينهم و دنياهم و انّه لايدّخرهم صلاحاً و لانفعاً، وإنّ من أغناه فقد فعل به الأصلح في التّدبير، و كذلك من أفقره و من أصحّه و من أمرضه فالقول فيه كذلك.

واقول: إنّ ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف[٢] إنّما وجب من جهة الجود والكرم لا من حيث ظنّوا أنّ العدل أوجبه وأنّه لو لم يفعله لكان ظالماً.

واقول: إنّ من علم اللّه تعالى أنّه إذا خلقه و كلّفه لم يؤمن و لاآمن أحد من الخلق لخلقه أو بقائه أو تكليفه أو فعل من أفعاله و لاانتفع به في دينه منتفع لم يجز أن يخلقه، و من علم أنّه إن أبقاه[٣] تاب من معصيته لم يجز أن يخترمه، و إنّ عدل اللّه ـ جلّ اسمه ـ وجوده و كرمه يوجب ما وصفت و يقضى به، و لايجوز منه خلافه لاستحالة تعلّق وصف العبث به أو البخل والحاجة، و هذا مذهب جمهور الإماميّة والبغداديّين كافّة من المعتزلة، و كثير

١ـ لعباده ج.

٢ـ كلمة (من اللّطف) سقطت من غير نسخة الف.

٣ـ كلمة (ابقاه) سقط من الف و هـ.

من المرجئة والزّيديّة والبصريّون من المعتزلة على خلافه والمجبّرة توافقهم في الخلاف عليه.

٢٩ـ القول في ابتداء الخلق في الجنّة

واقول: إنّه لم يكن جائزاً ابتداء الخلق في الجنّة على وجه التّنعيم من غير تكليف، لأنّه لو كان[١] يكون اقتطاعاً[٢] لمن علم اللّه تعالَى منه انّه إن كلّفه أطاع على النّعيم المستحقّ على الأعمال الّذي هو أعلى و أجلّ وأسنَى من التفضّل بالتّنعيم، واللّه ـ سبحانه ـ أكرم من أن يقتطع[٣] أحداً عن نفع حسن أو يقتصر[٤] به على فضل غيره أفضل منه له و أصلح في التّدبير، لأنّ ذلك لايقع إلاّ من جاهل يحسّن[٥] ذلك أو محتاج إلى منعه أو بخيل[٦]، واللّه تعالى عن هذه الصّفات علوّاً كبيراً. و هذا مذهب جمهور الإماميّة. و قد جاءت به آثار عن الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ والبغداديّون من المعتزلة يوافقون فيه، والبصريّون منهم يخالفون الجماعة عليه[٧]، و يوافقهم في هذا الخلاف المجبّرة والمشبّهة.

١ـ كلمة لو ليست في نسخة الف.

٢ـ اقطاعاً ج.

٣ـ يقطع الف و ب.

٤ـ تقصير الف او يبقيه د.

٥ـ يحسّن بتشديد السّين اي يراه حسناً و في نسخة د لايُحْسِن اي لايعلم قبحه.

٦ـ يبخل الف.

٧ـ كلمة عليه غير موجودة في الف.

٣٠ـ القول في المعرفة

واقول: إنّ المعرفة بالله تعالى اكتساب، و كذلك المعرفة بأنبيائه ـ عليهم السّلام ـ وكلّ غائب، وانّه لايجوز الاضطرار إلى معرفة شيء ممّا ذكرناه، و هو مذهب كثير من الإماميّة والبغداديّين من المعتزلة خاصّة، و يخالف فيه البصريّون من المعتزلة والمجبّرة والحشويّة من أصحاب الحديث.

٣١ـ القول في أنّ اللّه لايعذّب إلاّ على ذنب أو على فعل قبيح

و اقول: إنّ اللّه ـ جلّ جلاله ـ عدل كريم لايعذّبُ أحداً إلاّ على ذنب اكتسبه أو جرم اجترمه أو قبيح[١] نهاه عنه فارتكبه، و هذا مذهب سائر أهل التّوحيد[٢] سوى الجهم بن صفوان و عبدالسّلام بن محمّد بن عبدالوهّاب الجبّائى. فأمّا الجهم بن صفوان فإنّه كان يزعم أنّ اللّه يعذّب من اضطرّه إلى المعصية و لم يجعل له قدرة عليها و لاعلى تركها من الطّاعة، وأمّا عبدالسّلام الجبّائى فإنّه كان يزعم أنّ العبد قديخلو من فعل الخير والقبيح معاً و يخرج عن الفعل و التّرك جميعاً فيعذّبه اللّه ـ سبحانه ـ على ان لم يفعل الواجب و إن لم يكن بخروجه منهما فعل شيئاً أو فعل به شيء، و هذا قول لم يسبقه إليه أحد من أهل التّوحيد و هو في القبح كمذهب جهم و في بعض الوجوه أعظم قبحاً منه[٣].

١ـ او قبح الف.

٢ـ اهل التوحيد ايضاً الف.

٣ـ فحشاً الف و ب و ح.

۳۲ـ القول في عصمة الأنبياء ـ عليهم السّلام ـ

اقول: إنّ جميع أنبياء اللّه ـ صلوات اللّه عليهم ـ معصومون من الكبائر قبل النّبوّة و بعدها و ممّا يستخفّ[۱] فاعله من الصّغائر كلّها، و أمّا ما كان من صغير لا يستخفّ[۲] فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النّبوّة و على غير تعمّد و ممتنع منهم بعدها على كلّ حال، و هذا مذهب جمهور الإماميّة، والمعتزلة بأسرها تخالف فيه.

۳۳ـ القول في عصمة نبيّنا محمّد[۳] ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ

واقول: إنّ نبيّنا محمّداً ـ صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ ممّن لم يعص اللّه ـ عزّوجلّ ـ منذ خلقه اللّه ـ عزّوجلّ ـ إلى إن قبضه و لا تعمّد له خلافاً و لاأذنب ذنباً على التعمّد و لاالنّسيان، و بذلك نطق القرآن و تواتر الخبر عن آل محمّد ـ عليهم السّلام ـ، و هو مذهب جمهور الإماميّة، والمعتزلة بأسرها على خلافه. وأمّا ما يتعلّق به أهل الخلاف من قول اللّه تعالى: «لِيَغْفِرَ لَكَ اللّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأخَّرَ» و أشباه ذلك في القرآن و يعتمدونه في الحجّة على خلاف ماذكرناه فإنّه تأويل[٤] بضدّ ما توهّموه، و البرهان يعضده على البيان، و قد نطق

۱ـ ممّا يستحق اللّوم الف ممّا يستحقر و.

۲ـ لا يستحقّ فاعله اللّوم الف.

۳ـ محمّد خاصّة الف و ب.

٤ـ تأوّل الف و على التقديرين فهو من باب استعمال المصدر بمعنى المفعول اى المأوّل او المتاوّل او يكون تأوّل مضارعاً مجهولاً.

الفرقان[١] بما قد وصفناه فقال ـ جلّ اسمه ـ: «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى مَاضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى» فنفى بذلك عنه كلّ معصية و نسيان.

٣٤ـ القول في جهة[٢] اعجاز القرآن

واقول: إنّ جهة ذلك هو الصّرف من اللّه تعالى لأهل الفصاحة واللّسان عن المعارضة للنّبيّ(ص) بمثله في النّظام عند تحدّيه لهم[٣]، و جعل انصرافهم عن الإتيان بمثله و إن كان في مقدورهم دليلا على نبوّته(ص)، و اللّطف من اللّه تعالى مستمرّ في الصّرف عنه إلى آخر الزّمان، وهذا من أوضح برهان في الإعجاز وأعجب بيان و هو مذهب النّظّام و خالف فيه جمهور أهل الاعتزال.

٣٥ـ القول في النّبوّة، أهي تفضّل[٤] أو استحقاق؟

وأقول: إنّ تعليق النّبوّة تفضّل[٥] من اللّه تعالى على من اختصّه بكرامته[٦] لعلمه بحميد عاقبته و اجتماع الخلال الموجبة في الحكمة بنبوّته في التفضيل على من سواه. فأمّا التّعظيم على القيام بالنّبوّة والتّبجيل وفرض الطّاعة

١ـ القران الف.

٢ـ حجّة و.

٣ـ لهم به ب.

٤ـ بفضل الف و ب.

٥ـ بفضل الف و ب.

٦ـ بكرامته بحمد عاقبته الف.

فذلك[١] يستحقّ بعلمه الّذي ذكرناه، و هذا مذهب الجمهور[٢] من أهل الإمامة[٣] وجميع فقهائنا وأهل النّقل منها، وإنّما خالف فيه أصحاب التّناسخ المعتزين إلى الإماميّة وغيرهم، و وافقهم على ذلك من متكلّمي الإماميّة بنو نوبخت و من اتّبعهم بأسره من المنتمين إلى الكلام وجمهور المعتزلة على القول بالتّفضّل[٤] فيها وأصحاب الحديث بأسرهم على مثل هذا[٥] المقال.

٣٦ـ القول في الإمامة، أهي تفضّل[٦] من اللّه ـ عزّ وجلّ ـ أم استحقاق؟

واقول: إنّ تكليف الإمامة في معنى التّفضّل به على الإمام كالنّبوّة على ما قدّمت من المقال والتّعظيم المفترض[٧] له والتّبجيل والطّاعة مستحقّ بعزمه على القيام بما كلّفه من الأعمال و على أعماله الواقعة منه أيضاً حالا بعد حال[٨]، و هذا مذهب الجمهور من الإماميّة على ما ذكرت في النّبوّة[٩]، و قد خالف فيه منهم من قدّمت ذكره و معي فيه جمهور المعتزلة و سائر أصحاب الحديث.

١ـ فبذلك الف.

٢ـ كلمة الجمهور ساقطة عن الف.

٣ـ جملة (و جميع فقهائنا و اهل النقل منها و إنّما خالف فيه اصحاب التناسخ المعتزين الى الاماميّة) سقطت عن نسخة هـ.

٤ـ التفضيل الف و د.

٥ـ كلمة هذا ليست في الف.

٦ـ بفضل الف.

٧ـ المعترى الف المعتزلة هـ.

٨ـ بعد اجمال الف.

٩ـ من النبوّة د و هـ.

٣٧ـ القول في عصمة الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ

و أقول: إنّ الأئمّة القائمين مقام الأنبياء(ص) في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود و حفظ الشّرائع و تأديب الأنام[١] معصومون كعصمة الأنبياء، و إنّهم لايجوز منهم صغيرة إلاّ ما قدّمت ذكر جوازه على الأنبياء، و انّه لايجوز منهم سهو[٢] في شيء في الدّين و لاينسون شيئاً من الأحكام، و على هذا[٣] مذهب سائر الإماميّة إلاّ من شذّ منهم و تعلّق بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنّه الفاسد من هذا الباب، و المعتزلة بأسرها تخالف في ذلك و تجوّز[٤] من الأئمّة وقوع الكبائر والردّة عن الإسلام.

٣٨ـ القول في ولاة[٥] الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ و عصمتهم و ارتفاعها، و هل ولايتهم بالنّصّ أو الاختيار؟

واقول: إنّه ليس بواجب عصمة ولاة الأئمّة(ع) و واجب[٦] علمهم بجميع ما يتولّونه و فضلهم فيه على رعاياهم لاستحالة رئاسة المفضول على الفاضل فيما هو رئيس عليه فيه، و ليس بواجب في ولايتهم النّصّ على أعيانهم، و جائز أن يجعل اللّه اختيارهم إلى الأئمة المعصومين(ع)، و هذا

١ـ الناس ب.

٢ـ كلمتا (منهم سهو) ليستافي نسخة الف و هـ

٣ـ كلمة هذا ليست في الف و ب وهـ.

٤ـ و يجوّزون الف و د و هـ.

٥ـ ولاية.

٦ـ والواجب عليهم بجميع مايولّوه.

مذهب جمهور الإماميّة، و بنو نوبخت ـ رحمهم اللّه ـ يوجبون النّصّ على أعيان ولاة الأئمّة كما يوجبونه في الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ.

٣٩ـ القول في أحكام الأئمّة(ع)

واقول: إنّ للإمام أن يحكم بعلمه كما يحكم بظاهر الشّهادات و متى عرف من المشهود عليه ضدّ ما تضمّنته الشّهادة أبطل بذلك[1] شهادة من شهد عليه و حكم فيه بما أعلمه اللّه تعالى، و قد يجوز عندي أن تغيب عنه بواطن الأمور فيحكم فيها بالظّواهر و إن كانت على خلاف الحقيقة عند اللّه تعالى، و يجوز أن يدلّه اللّه تعالى على الفرق بين الصّادقين من الشّهود و بين الكاذبين فلايغيب عنه حقيقة الحال. والامور في هذا الباب متعلّقة بالألطاف والمصالح الّتي لا يعلمها على كلّ حال إلاّ اللّه ـ عزّوجلّ ـ.

ولأهل الإمامة في هذه المقالة ثلثة اقوال:

فمنهم من يزعم أنّ أحكام الأئمّة (ع) على الظّواهر دون ما يعلمونه على كلّ حال.

و منهم من يزعم أن أحكامهم إنّما هي على البواطن دون الظّواهر الّتي يجوز فيها الخلاف.

و منهم من يذهب إلى ما اخترته أنا من المقال و لم ار لبني نوبخت ـ رحمهم اللّه ـ فيه ما اقطع على إضافته إليهم على يقين بغير ارتياب.

١ـ ابطل ذالك.

٤٠ـ القول في معرفة الأئمّة(ع) بجميع الصّنايع و ساير اللّغات

واقول: إنّه ليس يمتنع ذلك منهم و لا واجب من جهة العقل والقياس و قد جاءت أخبار عمّن يجب تصديقه بأن أئمة آل محمّد(ص) قد كانوا يعلمون ذلك، فإن ثبت وجب القطع به من جهتها على الثّبات. و لى في القطع به منها نظر، واللّه الموفّق للصّواب، و على قولي هذا جماعة من الإماميّة، و قد خالف فيه بنونوبخت ـ رحمهم اللّه ـ و أوجبوا ذلك عقلا و قياساً و وافقهم فيه المفوّضة كافّة و سائر الغلاة.

٤١ـ القول في علم الأئمّة(ع) بالضّمائر و الكائنات وإطلاق القول عليهم بعلم الغيب و كون ذلك لهم[1] في الصّفات

واقول: إنّ الأئمّة من آل محمّد(ص) قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد و يعرفون ما يكون قبل كونه، وليس ذلك بواجب في صفاتهم و لا شرطاً في إمامتهم، و إنّما أكرمهم اللّه تعالى به وأعلمهم إيّاه للطف في طاعتهم و التّمسّك بإمامتهم، وليس ذلك بواجب عقلاً و لكنّه وجب لهم من جهة السّماع. فأمّا اطلاق القول عليهم بأنّهم يعلمون الغيب فهو منكر بيّن الفساد، لانّ الوصف بذلك إنّما يستحقّه من علم الأشياء بنفسه لا بعلم مستفاد، و هذا لايكون إلاّ اللّه ـ عزّوجلّ ـ، و على قولي هذا جماعة أهل الإمامة إلاّ من شذّ عنهم من المفوّضة و من انتمى إليهم من الغلاة.

١ـ في الصفات لهم الف.

٤٢ـ القول في الإيحاء الى الأئمّة و ظهور الإعلام عليهم والمعجزات

واقول: إنّ العقل[١] لا يمنع من نزول الوحي إليهم و ان كانوا أئمّة غير أنبياء، فقد أوحى اللّه ـ عزّوجلّ ـ إلى امّ موسى: «أن ارْضعيه فإذَا خفْت عَلَيه فَألقيه فِي اليَمّ وَلا تخَافي وَلاَ تحزَني إنّا رَادُّوهُ إليك وَ جَاعِلُوهُ مِن المُرْسَلين» فعرفت صحّة ذلك بالوحي و عملت عليه و لم تكن نبيّاً و لارسولا و لاإماماً، ولكنّها كانت من عباداللّه الصّالحين. وإنّما منعت من نزول الوحي عليهم والإيحاء بالأشياء إليهم للإجماع على المنع من ذلك[٢] والاتّفاق على أنّه من يزعم أنّ أحداً بعد نبيّنا(ص) يوحى إليه فقد أخطأ و كفر، ولحصول العلم بذلك من دين النّبيّ(ص)، كما أنّ العقل لم يمنع من بعثة نبيّ بعد نبيّنا(ص) و نسخ شرعه[٣] كما نسخ ما قبله من شرائع الأنبياء، و إنّما منع ذلك الإجماع والعلم بأنّه خلاف دين النّبيّ(ص) من جهة اليقين و ما يقارب الاضطرار. والإماميّة جميعاً على ما ذكرت ليس بينها فيه على ما وصفت[٤] خلاف.

فأمّا ظهور المعجزات عليهم و الإعلام فإنّه من الممكن الّذي ليس بواجب عقلا و لاممتنع قياساً، و قد جاءت بكونه منهم ـ عليهم السّلام ـ الأخبار على التّظاهر و الانتشار فقطعت عليه من جهة السّمع و صحيح الآثار، و معي في هذا الباب جمهور أهل الإمامة و بنو نوبخت تخالف فيه و تأباه، و كثير من المنتمين

١ـ انّ القول الف و ب و هـ.

٢ـ بذلك الف.

٣ـ شرعنا الف.

٤ـ جملة (على ما وصفت) سقطت من نسخة الف.

إلى الإماميّة يوجبونه عقلاً كما يوجبونه للأنبياء. والمعتزلة بأسرها على خلافنا جميعاً فيه سوى ابن الاخشيد و من اتّبعه يذهبون فيه إلى الجواز، و أصحاب الحديث كافّة تجوّزه لكلّ صالح من أهل التّقى والإيمان.

٤٣ـ القول في ظهور المعجزات على المنصوبين[١] من الخاصّة والسّفراءو الأبواب[٢]

واقول: انّ ذلك جائز لايمنع منه عقل و لاسنّة ولاكتاب، و هو مذهب جماعة من مشايخ الإماميّة و إليه يذهب ابن الاخشيد من المعتزلة و أصحاب الحديث في الصّالحين والأبرار. و بنونوبخت من الإماميّة يمنعون ذلك و يوافقون المعتزلة في الخلاف علينا فيه، و يجامعهم على ذلك الزّيديّة والخوارج المارقة عن الإسلام.

٤٤ـ القول في سماع الأئمّة(ع) كلام الملائكة الكرام وإن كانوا لايرون منهم الأشخاص

واقول: بجواز هذا من جهة العقل، وانّه ليس بممتنع[٣] في الصّدّيقين من الشّيعة المعصومين من الضّلال، و قد جاءت بصحّته و كونه للأئمّة(ع)[٤] و من

١ـ المعصومين الف و لايصحّ بل الصحيح ما في المتن لما مرّ من عدم العصمة في النّواب والسّفراء عنده.

٢ـ الابرار الف و هـ.

٣ـ يمتنع الف.

٤ـ كونه للانبياء والائمة ج و كونه الائمة و من اسميت الف و الصحيح سمّيت كما في المتن تبعا لنسخة د.

سمّيتُ من شيعتهم الصّالحين الأبرار الأخيار واضحة الحجّة والبرهان، و هو مذهب فقهاء الإماميّة وأصحاب الآثار منهم. و قد أباه بنو نوبخت و جماعة من أهل الإمامة لامعرفة لهم بالأخبار و لم يمعنوا[١] النّظر و لاسلكوا طريق الصّواب.

٤٥ـ القول في صدق منامات الرّسل والأنبياء و الإئمّة ـ عليهم السّلام ـ وارتفاع الشّبهات عنهم و الأحلام

واقول: إنّ منامات الرّسل والأنبياء والأئمّة ـ عليهم السّلام ـ صادقة لاتكذب، و إن اللّه تعالى عصمهم عن الأحلام، و بذلك جاءت الأخبار عنهم(ع) على الظّهور والانتشار، و على هذا القول جماعة فقهاء الإماميّة و أصحاب النقل منهم، وأمّا متكلّموهم فلا[٢] أعرف لهم نفياً و لاإثباتاً ولامسألة فيه و لاجواباً. والمعتزلة بأسرها تخالفنا فيه.

٤٦ـ القول في المفاضلة بين الأئمّة و الأنبياء ـ عليهم السّلام ـ

قد قطع قوم من أهل الإمامة بفضل الأئمّة(ع) من آل محمّد(ص) على سائر من تقدّم من الرّسل والأنبياء سوى نبيّنا محمّد(ص)، و أوجب فريق منهم لهم الفضل على جميع الأنبياء سوى اولي العزم منهم ـ عليهم السّلام ـ وابى القولين[٣] فريق منهم آخر و قطعوا بفضل الأنبياء كلّهم على سائر الأئمّة(ع)، و

١ـ لم ينعموا ب لم يعطو د.

٢ـ لم اعرف منهم.

٣ـ والى القولين الف.

هذا باب ليس للعقول في إيجابه والمنع منه مجال و لا على أحد الأقوال فيه أجماع، و قد جاءت آثار عن النّبيّ (ص) في أمير المؤمنين - عليه السّلام - و ذرّيّته من الأئمّة، والأخبار عن الأئمّة الصّادقين أيضاً من بعد، و في القرآن مواضع تقوّي العزم على ما قاله الفريق الأوّل في هذا المعنى، و أنا ناظر فيه و باللّه اعتصم من الضّلال.

٤٧- القول في تكليف الملائكة

واقول: إنّ الملائكة مكلّفون و موعودون و متوعّدون. قال اللّه تبارك و تعالى: «وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ». واقول، إنّهم معصومون ممّا يوجب لهم العقاب بالنّار، و على هذا القول جمهور الإماميّة و سائر المعتزلة وأكثر المرجئة و جماعة من أصحاب الحديث. و قد أنكر قوم من الإماميّة أن تكون الملائكة مكلّفين، وزعموا أنّهم إلى الأعمال مضطرّون و وافقهم على ذلك جماعة من أصحاب الحديث.

٤٨- القول في المفاضلة بين الأئمّة(ع) والملائكة

أمّا الرّسل من الملائكة والأنبياء - عليهم السّلام - فقولي فيهم مع أئمّة آل محمّد(ص) كقولي في الأنبياء من البشر [١] و الرّسل(ع)، و أمّا باقي الملائكة [٢] فإنّهم وإن بلغوا بالملكيّة فضلاً فالأئمّة من آل محمّد(ص) أفضل منهم وأعظم ثواباً عنداللّه عزّوجلّ بأدلّة ليس موضعها هذا الكتاب.

١- ما في المتن منتخب ما في النسخ على تشويشها.

٢- وامّا باقي الانبياء فانهم وان بلغوا بالملئكة فضلا الف و ب.

٤٩ـ القول في احتمال الرّسل و الأنبياء و الأئمّة الآلام و أحوالهم بعد الممات

واقول: إنّ رسل اللّه تعالى من البشر و أنبياءه و الأئمّة من خلفائه محدثون مصنوعون تلحقهم الآلام، و تحدث لهم اللّذات، و تنمي أجسامهم بالأغذية، و تنقص على مرور الزّمان، و يحلّ بهم الموت و يجوز عليهم الفناء، و على هذا القول إجماع اهل التّوحيد. و قد خالفنا فيه المنتمون إلى التّفويض و طبقات الغلاة، و امّا أحوالهم بعد الوفاة فإنّهم ينقلون من تحت التّراب فيسكنون بأجسامهم و أرواحهم جنّة اللّه تعالى، فيكونون فيها أحياء يتنعّمون إلى يوم[١] الممات، يستبشرون بمن يلحق بهم من صالحي أُممهم و شيعتهم، و يلقونه بالكرامات و ينتظرون من يرد عليهم من امثال السّابقين من ذوي[٢] الديانات، و إنّ رسول اللّه (ص) و الأئمّة من عترته خاصّة لا يخفى عليهم بعد الوفاة أحوال شيعتهم في دار الدّنيا بإعلام اللّه تعالى لهم ذلك حالا بعد حال، و يسمعون كلام المناجي لهم في مشاهدهم المكرّمة العظام بلطيفة من لطائف اللّه تعالى بيّنهم[٣] بها من جمهور العباد[٤]، و تبلغهم المناجاة من بعد[٥] كما جاءت به الرّواية[٦]، و هذا مذهب فقهاء الإماميّة كافّة و حملة الآثار منهم، و لست أعرف

١ـ جملة (الى يوم الممات) ليست في نسخة الف.

٢ـ في الدّيانات الف و ب و ج.

٣ـ ينبّئهم.

٤ـ من جهة جمهور الف و ب و د.

٥ـ من بعيد ز و الصّحيح ما في المتن بضم الباء و سكون العين (بُعْد) و ان صح بعيد ايضاً.

٦ـ به الكافّة.

فيه لمتكلّميهم من قبل مقالا، و بلغني عن بني نوبخت ـ رحمهم اللّه ـ خلاف فيه، ولقيت جماعة من المقصّرين[١] عن المعرفة ممّن ينتمي إلى الإمامة أيضاً يأبونه، و قد قال اللّه تعالى فيما يدلّ على الجملة[٢]: «وَلاتَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلوا فِي سَبِيلِ اللّه أمواتاً بَلْ أحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتيهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِه وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أن لاخوف عليهم وَ لاَهُمْ يَحْزَنُون» و ما يتلو هذا من الكلام. و قال في قصّة مؤمن آل فرعون: «قِيلَ ادخُلِ الجَنَّةَ قَالَ يَالَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِما غَفرلي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِين».

و قال رسول اللّه(ص): «من سلّم عليّ عند قبري سمعته، و من سلّم عليّ منْ بعيد بلّغته سلام اللّه[٣] عليه و رحمة اللّه و بركاته». ثمّ الأخبار في تفصيل ماذكرناه من الجمل عن أئمّة آل محمّد(ص) بما وصفناه[٤] نصّاً و لفظاً أكثر، وليس هذا الكتاب موضع ذكرها فكنت اوردها[٥] على التّفصيل والبيان.

٥٠ـ القول في رؤية المحتضرين رسول اللّه(ص) و أمير المؤمنين(ع) عند الوفاة

هذا باب قد أجمع عليه أهل الإمامة، و تواتر الخبر به عن الصّادقين من

١ـ المعتزلة ب.

٢ـ على جملة الف ج د هـ.

٣ـ بلّغته سلامه عليّ ب و ج و هـ و ز.

٤ـ واردة نصّاً الف.

٥ـ و كتبٌ اوردوها الف.

الأئمّة(ع)، و جاء عن أمير المؤمنين(ع) انّه قال للحارث الهمداني[١] ـ رحمه اللّه ـ

يا حار همدان من يمت يرني | من مؤمن أو منافق قبلا
يعرفني طرفه وأعرفه | بعينه و اسمه و ما فعلا

في أبيات مشهورة، و فيه يقول اسماعيل بن محمّد السيّد ـ رحمه اللّه ـ:

ويراه المحضور حين تكون | الرّوح بين اللّهاة و الحلقوم
و متى مايشاء اخرج للنّاس | فتدمي وجوههم بالكلوم

غير أنّي أقول فيه إنّ معنى رؤية المحتضر لهما ـ عليهما السّلام ـ هو العلم بثمرة ولايتهما[٢]، أو الشّك فيهما و العداوة لهما، أو التّقصير في حقوقهما على اليقين بعلامات يجدها في نفسه و أمارات و مشاهدة أحوال و معاينة مدركات لا يرتاب معها بما ذكرناه، دون رؤية البصر لأعيانهما و مشاهدة النّواظر لأجسادهما باتّصال الشّعاع، و قد قال اللّه ـ عزّوجلّ ـ: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ»، وإنّما أراد ـ جلّ شانه ـ بالرّؤية هيهنا معرفة ثمرة الأعمال على اليقين الّذي لايشوبه ارتياب. و قال سبحانه: «فَمَنْ كَانَ يَرجُوا لِقاءَ رَبِّه فَانَّ اَجَلَ اللّه لآت». و لقاء اللّه تعالى هو لقاء جزائه على الأعمال و على هذا القول محقّقو النّظر من الإماميّة، و قد خالفهم فيه جماعة من حشويّتهم، وزعموا أنّ المحتضر يرى نبيّه و وليّه ببصره كما يشاهد المرئيّات وانّهما يحضران مكانه و يجاورانه بأجسامهما في المكان.

١ـ الهمدانى او في معناه ب.

٢ـ رؤيتهما الف و هـ.

٥١ـ القول في رؤية المحتضر الملائكة

والقول عندي في ذلك كالقول في رؤيته لرسول اللّه وأمير المؤمنين(ع)، و جائز أن يراهم ببصره بأن يزيد اللّه تعالى في شعاعه[١] مايدرك به أجسامهم الشّفّافة الرّقيقة، و لا يجوز مثل ذلك في رسول اللّه (ص) واميرالمؤمنين(ع) لاختلاف بين أجسامهما و أجسام الملائكة في التّركيبات، و هذا مذهب جماعة من متكلّمي الإماميّة و من المعتزلة البلخي و جماعة من أهل بغداد.

٥٢ـ القول في أحوال المكلّفين من رعايا الأئمة(ع) بعد الوفاة

اقول: إنّهم أربع طبقات: طبقة يحييهم اللّه و يسكنهم مع أوليائهم في الجنان، و طبقة يحيون و يلحقون بأئمّتهم في محل الهوان، و طبقة أقف فيهم و أجوّز حياتهم و أجوّز كونهم على حال الأموات، و طبقة لايحيون بعد الموت حتّى النّشور والمآب.

فأمّا الطّبقة المنعّمة فهم المستبصرون في المعارف المتمحّصون للطّاعات، وأمّا المعذّبة[٢] فهم المعاندون للحقّ المسرفون في اقتراف السيّئات، وأمّا المشكوك في حَياتهم و بقائهم مع الأموات فهم الفاسقون من أهل المعرفة والصّلوة الذين اقترفوا الآثام على التّحريم لها للشّهوة دون العناد والاستحلال، و سوّفوا التّوبة منها فاخترموا دون ذلك فهؤلاء جائز من اللّه ـ عزّوجلّ اسمه ـ رفع الموت عنهم لتعذيبهم في البِرزخ على ما اكتسبوه من الأجرام و تطهيرهم بذلك منها قبل

١ـ في شفافه الف.

٢ـ المعذّبون ز.

الحشر ليردوا القيامة على الأمان[1] من نار جهنّم و يدخلوا بطاعتهم الجنان، و جائز تأخير حياتهم إلى يوم الحساب لعقابهم هناك أو العفو عنهم كما يشاء اللّه ـ عزّوجلّ ـ وأمرهم في هذين القسمين مطوي[2] عن العباد.

وأمّا الطّبقة الرّابعة فهم المقصّرون عن الغاية في المعارف عن غير عناد والمستضعفون من سائر النّاس، و هذا القول على الشّرح الّذي اثبتّ هو مذهب نقلة الآثار من الإماميّة و طريقه السّمع و صحيح الأخبار و ليس لمتكلّميهم من قبل فيه مذهب مذكور.

۵۳ـ القول في نزول المَلَكين على أصحاب القبور و مساءلتهما عن الاعتقاد

واقول: إنّ ذلك صحيح و عليه إجماع الشّيعة و أصحاب الحديث، و تفسير مجمله أنّ اللّه تعالى ينزل على من يريد تنعيمه بعد الموت ملكين اسمهما «مبشّر» و «بشير» فيسألان عن ربّه ـ جلّت عظمته ـ و عن نبيّه و وليّه فيجيبهما بالحقّ الّذي فارق الدّنيا على اعتقاده والصّواب ، و يكون الغرض في مساءلتهما استخراج العلامة بما يستحقّه من النّعيم فيجدانها[3] منه في الجواب. و ينزل ـ جلّ جلاله ـ على من يريد تعذيبه في البرزخ ملكين اسماهما «ناكر» و «نكير» فيوكّلهما بعذابه، ويكون الغرض من مساءلتهما له استخراج علامة استحقاقه من العذاب بما يظهر من جوابه من التلجلج عن الحقّ أو الخبر عن سوء

۱ـ الايمان الف و ج و د.

۲ـ منطوج.

۳ـ فيردّاها الف و ب.

الاعتقاد أو إبلاسه و عجزه عن الجواب. و ليس ينزل الملكان من أصحاب القبور إلاّ على من ذكرناه، و لايتوجّه سؤالهما منهم إلاّ إلى الأحياء بعد الموت لما وصفناه، و هذا هو مذهب حملة الأخبار من الإماميّة و لهم فيما سطرت منه آثار و ليس لمتكلّميهم من قبل فيه مقال عرفته فاحكيه على النّظام.

٥٤ـ القول في تنعيم[1] أصحاب القبور و تعذيبهم، و على أيّ شيء يكون الثّواب لهم والعقاب، و من أيّ وجه يصل إليهم ذلك، و كيف تكون صورهم في تلك الأحوال؟

واقول: إنّ اللّه تعالى يجعل لهم أجساماً كأجسامهم في دار الدّنيا ينعّم مؤمنيهم فيها و يعذّب كفّارهم فيها و فسّاقهم فيها، دون أجسامهم الّتي في القبور يشاهدها النّاظرون تتفرّق و تندرس و تبلى على مرور الأوقات وينالهم ذلك في غير أماكنهم من القبور، و هذا يستمرّ على مذهبي في النفس و معنى الإنسان المكلّف عندي هو الشّيء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر و الأعراض، و معي به روايات عن الصّادقين من آل محمّد(ص)، و لست أعرف لمتكلّم من الإماميّة قبلي فيه مذهباً فأحكيه، و لاأعلم بيني و بين فقهاء الإماميّة و أصحاب الحديث فيه اختلافاً.

٥٥ـ القول في الرّجعة

واقول: إنّ اللّه ـ تعالَى ـ يردّ قوماً من الأموات إلى الدّنيا في صورهم الّتي

١ـ تنعّم ج

كانوا عليها فيعزُّ منهم فريقاً و يذلّ فريقاً و يديل المحقّين من المبطلين و المظلومين منهم من الظّالمين، و ذلك عند قيام مهدي آل محمّد ـ عليهم السّلام، و عليه السّلام ـ.(۱)

واقول: إنّ الرّاجعين إلى الدُّنيا فريقان: أحدهما من علت درجته في الإيمان، و كثرت أعماله الصّالحات، وخرج من الدّنيا على اجتناب الكبائر الموبقات، فيريه اللّه ـ عزّوجلّ ـ دولة الحقّ ويعزّه بها و يعطيه من الدّنيا ما كان يتمنّاه و الآخر من بلغ الغاية في الفساد(۲) وانتهى في خلاف المحقّين إلى أقصى الغايات و كثر ظلمه(۳) لأولياء اللّه واقترافه السيّئات، فينتصر اللّه ـ تعالَى ـ لمن تعدّى عليه قبل الممات، و يشفي غيظهم منه بما يحلّه من النقمات، ثمّ يصير الفريقان من بعد ذلك إلى الموت و من بعده الى النّشور و مايستحقّونه من دوام الثّواب والعقاب، و قد جاء القرآن(٤) بصحة ذلك و تظاهرت به الأخبار والإماميّة بأجمعها عليه إلاّ شذاذاً منهم تأوّلوا ما ورد فيه ممّا ذكرناه على وجه يخالف ماوصفناه.

٥٦ـ القول في الحساب و ولاته والصّراط والميزان

واقول: إنّ الحساب هو موافقة العبد على ما أمر به في دارالدّنيا و إنّه يختصّ بأصحاب المعاصي من أهل الإيمان، و أمّا الكفّار فحسابهم جزاؤهم

۱ـ في نسخة ب زاد كلمة (كثيراً) بعد عليه السّلام.

۲ـ العنادب.

۳ـ كلمة (ظلمه) سقطت من نسخة ب.

٤ـ كلمة (القرآن) سقطت من الف و ب.

بالاستحقاق والمؤمنون الصّالحون يوفون أجورهم بغير حساب.

واقول: إنّ المتولّي لحساب من ذكرت رسول اللّه (ص) وأمير المؤمنين (ع) والأئمّة من ذريّتهما ـ عليهم السّلام ـ بأمر اللّه ـ تعالى ـ لهم بذلك و جعله إليهم تكرمة لهم و إجلالا لمقاماتهم و تعظيماً على سائر العباد، و بذلك جاءت الأخبار المستفيضة عن الصّادقين (ع) عن اللّه تعالى، و قد قال اللّه ـ عزّوجلّ ـ: «وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَالمؤمِنُون» يعني الأئمّة (ع) على ما جاء في التّفسير الّذي لاشكّ في صحتّه و لا ارتياب.

واقول: إنّ الصّراط جسر بين الجنّة و النّار تثبت عليه أقدام المؤمنين و تزلّ عنه أقدام الكفّار إلى النّار، و بذلك جاءت أيضاً الأخبار. و أمّا الميزان فهو التّعديل بين الأعمال والمستحقّ عليها، والمعدّلون في الحكم إذ ذاك هم وُلاة الحساب من أئمة آل محمّد (ص)، و على هذا القول إجماع نقلة الحديث من أهل الإمامة، وأمّامتكلّموهم[1] من قبل فلم أسمع لهم في شيء منه كلاماً.

٥٧ـ القول في الشّفاعة

واقول: إنّ رسول اللّه (ص) يشفع يوم القيامة في مُذنبى أُمّته من الشّيعة خاصّة فيشفّعه اللّه ـ عزّوجلّ ـ ويشفع أمير المؤمنين (ع) في عُصاه شيعته فيشفّعه اللّه ـ عزّوجلّ ـ و تشفع الأئمّة (ع) في مثل ما ذكرناه من شيعتهم فيشفّعهم و يشفع المؤمن البرّ لصديقه المؤمن المذنب فتنفعه شفاعته و يشفّعه اللّه، و على هذا القول إجماع الإماميّة إلاّ من شذّ منهم، و قد نطق به القرآن و تظاهرت به

١ـ متكلّمهم د.

الأخبار، قال اللّه تعالى في الكفّار عند إخباره عن حسراتهم على الفائت لهم ممّا حصل لأهل الايمان: «فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ، و لاصَدِيقٍ حَمِيمٍ». و قال رسول اللّه (ص): «إنّي أشفع يوم القيمة فاشفّع فيشفع عليّ(ع) فيشفّع، وإنّ أدنى المؤمنين شفاعة يشفع في أربعين من إخوانه».

٥٨ـ القول في البداء والمشيّة

واقول: في معنى البداء ما يقول المسلمون بأجمعهم في النّسخ وأمثاله من الإفقار بعد الإغناء، والإمراض بعد الإعفاء، و الإماتة بعد الإحياء، و ما يذهب إليه أهل العدل خاصّة من الزّيادة في الآجال والارزاق والنّقصان منها بالأعمال. فأمّا إطلاق لفظ البداء فإنّما صرت إليه بالسّمع الوارد عن الوسائط بين العباد وبين اللّه ـ عزّوجلّ ـ ، ولو لم يرد به سمع اعلم صحّته ما استجزت إطلاقه كما انّه لو لم يرد عليّ سمع بأنّ اللّه تعالى يغضب و يرضى و يحبّ و يعجب لما أطلقت ذلك عليه ـ سبحانه ـ ، ولكنّه لمّا جاء السمع به صرت إليه على المعاني الّتي لاتأباها العقول، وليس بيني و بين كافّة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنّما خالف من خالفهم في اللّفظ دون ما سواه، و قد أوضحت عن علّتي في إطلاقه بما يقصر معه الكلام، و هذا مذهب الإماميّة بأسرها و كلّ من فارقها في المذهب ينكره على ما وصفت من الاسم دون المعنى ولا يرضاه.

٥٩ـ القول في تأليف القرآن و ما ذكر قوم من الزّيادة فيه و النّقصان

اقول: إنّ الأخبار قد جاءت مستفيضة عن أئمّة الهدى من آل محمّد(ص)، باختلاف القرآن و ما أحدثه بعض الظّالمين فيه من الحذف

والنّقصان، فأمّا القول في التّأليف فالموجود يقضي فيه بتقديم المتأخّر و تأخير المتقدّم و من عرف النّاسخ والمنسوخ و المكّي والمدنيّ لم يرتب[١] بما ذكرناه.

وأمّا النّقصان فإنّ العقول لاتحيله و لاتمنع من وقوعه، و قد امتحنت مقالة من ادّعاه، و كلّمت عليه المعتزلة و غيرهم طويلا فلم اظفر منهم بحجّة اعتمدها في فساده. و قد قال جماعة من أهل الإمامة إنّه لم ينقص من كلمة و لامن آية و لامن سورة و لكن حذف ما كان مثبتاً في مصحف أمير المؤمنين(ع) من تأويله و تفسير معانيه على حقيقة تنزيله و ذلك كان ثابتاً منزلا و إن لم يكن من جملة كلام اللّه تعالى الّذى هو القرآن المعجز، و قد يسمّى تأويل القرآن قرآناً قال اللّه تعالى: «وَلاتَعجَلْ بِالقُرانِ مِن قَبْلِ أنْ يُقْضَى إليكَ وَحيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً» فسمّى تأويل القرآن قرآناً، و هذا ما ليس فيه بين أهل التّفسير اختلاف.

وعندي أنّ هذا القول أشبه من مقال من ادّعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقة دون التّأويل، وإليه أميل واللّه أسأل توفيقه للصّواب.

وأمّا الزّيادة فيه فمقطوع على فسادها من وجه و يجوز صحتّها من وجه، فالوجه الّذي أقطع على فساده أن يمكن لأحد من الخلق زيادة مقدار سورة فيه على حدّ يلتبس به عند أحد من الفصحاء، وأمّا الوجه المجوّز فهو أن يزاد فيه الكلمة والكلمتان والحرف والحرفان و ما أشبه ذلك ممّا لايبلغ حدّ الإعجاز، و يكون ملتبساً عند أكثر الفصحاء بكلم القرآن، غير أنّه لابدّ متى وقع ذلك من أن

١ـ قوله يرتب بفتح الياء و سكون الرّاء و فتح التاء و سكون الباء مجزوم يرتاب مضارع ارتاب، و يمكن ان يقرء بضمّ الياء و فتح الراء و كسر التاء المشدّدة مضارع رتّب يرتب ترتيباً، فعلى الاوّل الباء بمعنى في أي لم يرتب فيما ذكر، و على الثاني بمعنى على أي على ماذكرنا والاوّل أنسب.

يدلّ اللّه عليه، ويوضح لعباده عن الحقّ فيه، ولست أقطع على كون ذلك بل أميل إلى عدمه و سلامة القرآن عنه، و معي بذلك حديث عن الصّادق جعفر بن محمّد(ع)، و هذا المذهب بخلاف ماسمعناه عن بني نوبخت ـ رحمهم اللّه ـ من الزّيادة في القرآن والنّقصان فيه، وقد ذهب إليه جماعة من متكلّمي الإماميّة و أهل الفقه منهم والاعتبار.

٦٠ـ القول في أبواب الوعيد

واقول: في الوعيد ما قد تقدّم حكايته عن جماعة الإماميّة، واقول بعد ذلك إنّ من عمل للّه عملاً و تقرّب إلى اللّه بقربة أثابه على ذلك بالنّعيم المقيم في جنّات الخلود، و بنو نوبخت ـ رحمهم اللّه ـ يذهبون إلى أنّ كثيراً من المطيعين للّه ـ سبحانه و تعالى ـ يثابون على طاعتهم في دارالدّنيا و ليس لهم في الآخرة من نصيب، و معي على ما ذهبت إليه أكثر المرجئة و جماعة من الإماميّة.

٦١ـ القول في تحابط الأعمال

واقول: إنّه[1] لاتحابط بين المعاصي والطّاعات ولا الثّواب ولاالعقاب و هو مذهب جماعة من الإماميّة والمرجئة، و بنو نوبخت يذهبون إلى التّحابط فيما ذكرناه و يوافقون في ذلك أهل الاعتزال.

١ـ انّ الانحباط ب.

٦٢ـ القول في الكفّار و هل فيهم من يعرف اللّه ـ عزّوجلّ ـ و تقع[1] منهم الطّاعات؟

واقول: إنّه ليس يكفر باللّه ـ عزّوجلّ ـ من هو به عارف و لايطيعه من هو لنعمته جاحد، و هذا مذهب جمهور الإماميّة وأكثر المرجئة، و بنونوبخت ـ رحمهم اللّه ـ يخالفون في هذا الباب، و يزعمون أنّ كثيراً من الكفّار باللّه تعالى عارفون، وللّه تعالى في أفعال كثيرة مطيعون، و أنّهم في الدّنيا على ذلك يجازون و يثابون، و معهم على بعض هذا القول المعتزلة و على البعض الآخر جماعة من المرجئة.

٦٣ـ القول في الموافاة

واقول: إنّ من عرف اللّه تعالَى وقتاً من دهره و آمن به حالا من زمانه فإنّه لايموت إلاّ على الإيمان به، و من مات على الكفر باللّه تعالى فإنّه لم يؤمن به وقتاً من الأوقات، و معي بهذا القول أحاديث عن الصّادقين(ع) وإليه ذهب كثير من فقهاء الإماميّة و نقلة الأخبار، و هو مذهب كثير من المتكلّمين في الإرجاء، و بنونوبخت ـ رحمهم اللّه ـ يخالفون فيه و يذهبون في خلافه مذاهب أهل الاعتزال.

٦٤ـ القول في صغائر الذّنوب

واقول: إنّه ليس في الذّنوب صغيرة في نفسه و إنّما يكون فيها

١ـ او تقع ج.

بالإضافة إلى[1] غيره، و هو مذهب أكثر أهل الإمامة والإرجاء، و بنو نوبخت ـ رحمهم اللّه ـ يخالفون فيه و يذهبون في خلافه إلى مذهب أهل الوعيد والاعتزال.

٦٥ـ القول في العموم والخصوص

واقول: إنّ لأخصّ الخصوص صورة في اللّسان و ليس لأخصّ العموم و لالأعمّه صيغة في اللّغة، و إنّما يعرف المراد منه بما[2] يقترن إليه من الأمارات، و هذا مذهب جمهور الراجية و كافّة متكلّمي الإماميّة إلاّ من شذّ عنها و وافق الرّاجيةأهل الاعتزال.

٦٦ـ القول في الأسماء و الأحكام

واقول: إنّ مرتكبي الكبائرمن أهل المعرفة و الإقرار مؤمنون بإيمانهم باللّه و برسوله و بما جاء من عنده و فاسقون بما معهم من كبائر الآثام، و لااطلق لهم اسم الفسق و لا اسم الإيمان بل اقيّدهما جميعاً في تسميتهم بكلّ واحد منهما، وامتنع من الوصف لهم بهما من الإطلاق و اطلق عليهم[3] اسم الاسلام بغير تقييد و على كلّ حال، و هذا مذهب الإماميّة إلاّ بني نوبخت فإنّهم خالفوا فيه وأطلقوا للفسّاق اسم الإيمان.

١ـ كلمة (الى غيره) ساقطة عن الف.

٢ـ ممّا ب.

٣ـ اليهم د.

٦٧ـ القول في التّوبة

واقول: في التّوبة بما قدّمت ذكره عن جماعة الإماميّة، و من بعد ذلك انّها مقبولة من كلّ عاص ما لم ييأس من الحياة، قال اللّه ـ عزّوجلّ ـ: «وَلَيْسَتِ التَّوبَةُ لِلَّذينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئاتِ حتَّى إذَا حَضَرَ أحَدَهُمُ المَوتُ قَالَ إنِّي تُبْتُ الآن، ولاالّذين يموتون و هم كفّار» وقوله سبحانه: «حتَّى إذا جاءَ أحدَهُمُ الْمَوتُ قَالَ رَبِّ ارْجعُون لَعلِّي أعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلاً إنهـا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا و مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ». و لست أعلم بين أهل العلم كافّة في هذا الباب اختلافاً.

٦٨ـ القول في حقيقة التّوبة

اقول: إنّ حقيقة التّوبة هو النّدم على ما فات على وجه التّوبة إلى اللّه ـ عزّوجلّ ـ، و شرطها هو العزم على ترك المعاودة إلى مثل ذلك الذّنب في جميع حياته[١]، فمن لم يجمع في توبته من ذنبه ما ذكرناه فليس بتائب، و إن ترك فعل أمثال ما سلف منه من معاصي اللّه ـ عزّوجلّ ـ، و هذا مذهب جمهور أهل العدل و لست أعرف فيه لمتكلّمي الإماميّة شيئا أحكيه[٢]، و عبد السّلام الجبّائى و من اتّبعه يخالفون فيه.

١ـ صفاته الف و ب و ج و هـ.

٢ـ ما احكيه الف.

٦٩ـ القول في التّوبة من القبيح مع الإقامة على مثله في القبح

اقول: إنّ التّوبة من ذلك تصحّ وإن اعتقد التّائب قبح ما يقيم عليه إذا اختلفت الدّواعي في المتروك والمعزوم[١] عليه، فأمّا إذا اتّفقت الدّواعي فيه فلا تصحّ التّوبة منه، و هذا مذهب جميع أهل التّوحيد سوى أبى هاشم الجبّائى فإنّه زعم أنّ التّوبة لا تصحّ من قبيح مع الإقامة على ما يعتقد قبحه و إن كان حسناً فضلاً عن أن يكون قبيحاً.

٧٠ـ القول في التّوبة من مظالم العباد

اقول: إنّ من شرط التّوبة إلى اللّه سبحانه من مظالم العباد الخروج إلى المظلومين من حقوقهم بأدائها إليهم أو باستحلالهم منها على طيبة النّفس بذلك والاختيار[٢] له، فمن عدم منهم صاحب المظلمة وفقده خرج إلى أوليائه من ظلامته أو استحلّهم منها على ما ذكرناه، و من عدم الأولياء حقّق[٣] العزم على الخروج إليهم متى وجدهم واستفرغ الوُسع في ذلك بالطّلب في حياته والوصيّة له بعد وفاته، و من جهل أعيان المظلومين أو مواضعهم[٤] حقّق العزم والنيّة في الخروج من الظّلامة إليهم متى عرفهم وجهد و أجهد نفسه في التماسهم، فإذا خاف فوت ذلك بحضور أجله وصّى به علَى ما قدّمناه، و من لم يجد طولا لردّ

١ـ والمعدوم الف و ب و هـ.

٢ـ ولا الاجبار الف.

٣ـ حقق العدم الف و ب.

٤ـ او بواسطة منعهم ج.

المظالم سأل النّاس الصّلة له والمعونة على ما يمكّنه من ردّها أو آجر نفسه إن نفعه ذلك و كان طريقاً إلى استفادة ما يخرج به من المظالم إلى اهلها.

والجملة في هذا الباب أنّه يجب على الظّالمين استفراغ الجهد مع التّوبة في الخروج من مظالم العباد، فإنّه إذا علم اللّه ذلك منهم قبل توبتهم و عوّض المظلومين عنهم إذا عجز التّائبون عن ردّ ظلاماتهم، وإن قصر التّائبون من الظلم فيما ذكرناه كان أمرهم إلى اللّه ـ عزّوجلّ ـ فإن شاء عاقبهم وإن شاء تفضّل عليهم بالعفو والغفران، و على هذا إجماع أهل الصّلوة من المتكلّمين و الفقهاء.

٧١ـ القول في التّوبة من قتل المؤمنين[١]

اقول: من قتل مؤمناً على وجه التّحريم لدمه دون الاستحلال ثمّ أراد التّوبة ممّا فعله فعليه أن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول، فإن شاؤا استقادوا منه وإن شاؤا ألزموه الدّية وإن شاؤا عفوا عنه، وإن لم يفعل ذلك لم[٢] تقبل توبته و إن فعله كانت توبته مقبولة وسقط عنه بها عقاب ما حناه. و بهذا نطق القرآن و عليه انعقد الإجماع، وإنّما خالف فيه شذاذ من الحشويّة و العوام. فأمّا القول فيمن استحلّ دماء المؤمنين و قتل منهم مؤمناً على الاستحلال فإنّ العقل لا يمنع من توبته و قبول التّوبة منه، لكنّ السّمع ورد عن الصّادقين من أئمّة الهدَى(ع) أنّه من فعل ذلك لم يوفّق للتّوبة أبداً و لم يتب على الوجه الّذي يسقط عنه العقاب به مختاراً لذلك غير مجبر و لا مضطر كما ورد الخبر عنهم(ع): «انّ ولد

١ـ المؤمن ج و في هـ قتل النّفس.

٢ـ ذلك تقبل ب و هـ.

الزّنا لاينجب و لايختار عند بلوغه الإيمان على الحقيقة وإن أظهره على كلّ حال، وإنّما يظـهره على الشّك فيه أو النّفاق دون الاعتقاد له على الإيقان[١]»، و كما ورد الخبر عن اللّه ـ عزّوجلّ ـ في جماعة من خلقه أنّ مآلهم الى النّار و أنّهم لايؤمنون به أبداً و لايتركون الكفر به والطّغيان، و على هذا القول إجماع الفقهاء من أهل الإمامة و رواة الحديث منهم و الآثار و لم أجد لمتكلّميهم فيه مقالاً أحكيه في جملة الأقوال.

۷۲ـ باب القول في بيان العلم بالغائبات و مايجرى مجراها من الامور المستنبطات، وهل يصح أن يكون اضطراراً أم جميعه من جهة الاكتساب؟

وأقول: إنّ العلم باللّه ـ عزّوجلّ ـ وأنبيائه (ع) و بصحّة دينه الّذي ارتضاه و كلّ شيء لايدرك حقيقته بالحواسّ ولايكون المعرفة به قائمةً في البداية وإنّما يحصل بضرب من القياس لايصح أن يكون من جهة الاضطرار، ولايحصل على الأحوال كلّها إلاّ من جهة الاكتساب[٢] كما لايصحّ وقوع العلم بما طريقه الحواسّ من جهة القياس و لايحصل العلم في حال من الأحوال بما[٣] في البداية من جهة القياس. و هذا قد تقدّم زدنا فيه شرحاً هَيهنا للبيان، و إليه يذهب جماعة البغداديّين و يخالف فيه البصريّون من المعتزلة والمشبّهة وأهل القدر و الإرجاء.

١ـ الانقياد ج و الف و ب.

٢ـ الاختيار ج.

٣ـ بها د.

٧٣ـ القول في العلم بصحّة الأخبار و هل يكون فيه[١] اضطرار أم جميعه اكتساب؟

واقول: إنّ العلم بصحّة جميع الأخبار طريقه الاستدلال و هو حاصل من جهة الاكتساب، و لا يصحّ وقوع شيء منه بالاضطرار، و القول فيه كالقول في جملة الغائبات. وإلى هذا القول يذهب جمهور البغداديّين و يخالف فيه البصريّون والمشبّهة وأهل الإجبار[٢].

٧٤ـ القول في حدّ التواتر من الأخبار

واقول: إنّ التّواتر المقطوع بصحّته في الأخبار هو نقل الجماعة الّتي يستحيل في العادة أن تتواطأ على افتعال خبر فينطوى ذلك و لا يظهر على البيان، و هذا أمر يرجع إلى أحوال الناس واختلاف دواعيهم وأسبابهم، والعلم بذلك راجع إلى المشاهدة[٣] والوجود، وليس يتصوّر للغائب[٤] عن ذلك بالعبارة والكلام. و هذا مذهب أصحاب التّواتر من البغداديّين و يخالف فيه البصريّون و يحدّونه بما أوجب علماً على الاضطرار.

١ـ منه ب.

٢ـ الاخبار د و هـ.

٣ـ المشاهدات د.

٤ـ التعاقب الف التعبير ج.

٧٥ـ القول فيما يدرك بالحواسّ، وهل العلم به من فعل اللّه تعالَى أو فعل العباد؟

واقول: إنّ العلم بالحواس على ثلاثة أضرب: فضرب هو من فعل اللّه تعالى، و ضرب من فعل الحاسّ، و ضرب من فعل غيره من العباد.

فأمّا فعل اللّه تعالى فهو ما حصل للعالم به عن سبب من اللّه تعالَى كعلمه بصوت الرّعد و لون البرق[١] و وجود الحرّ و البرد و أصوات الريّاح و ما أشبه ذلك ممّا يبدو[٢] للحاسّ من غير أن يتعمّل[٣] لإحساسه و يكون بسبب من اللّه سبحانه ليس للعباد فيه اختيار.

فأمّا فعل الحاسّ فهو ما حصل له عقيب فتح بصره أو الإصغاء بأُذنه أو التّعمّل[٤] لإحساسه بشيء من حواسّه أو بفعله السبّب الموجب لإحساس المحسوس و حصول العلم به.

وأمّا فعل غير الحاسّ من العباد فهو ما حصل للحاسّ بسبب من بعض العباد كالصّائح بغيره وهو غير متعمّل[٥] لسماعه أوالمولم له فلا يمتنع من العلم بالألم عند إيلامه و ما أشبه ذلك. و هذا مذهب جمهور المتكلّمين من أهل بغداد و يخالف فيه من سمّيناه.

١ـ كلمة لون البرق غير موجود في الف و ب

٢ـ يبدؤه ذوالحاسّة ب يبديه الف.

٣ـ يتعمّد ب و د.

٤ـ التعمّد ب.

٥ـ متعمد الف معتمل د.

٧٦ـ القول في أهل الآخرة، و هل هم مأمورون أو غير مأمورين؟

واقول: إنّ أهل الآخرة مأمورون[١] بعقولهم بالسّداد، و محسّن لهم ما حسن لهم في دارالدّنيا من الرّشاد، و إنّ القلوب لاتنقلب عمّا هي عليه الآن و لاتتغيّر عن حقيقتها على كلّ حال. و هذا مذهب متكلّمي أهل بغداد و يخالف فيه البصريّون و من ذكرناه.

٧٧ـ القول في أهل الآخرة، و هل هم مكلّفون أو غير مكلّفين؟

واقول: إنّ أهل الآخرة صنفان:

فصنف منهم في الجنّة و هم فيها مأمورون بما يؤثرون[٢] و يخفّ على طباعهم و يميلون إليه و لايثقل عليهم من شكر المنعم سبحانه و تعظيمه و حمده على تفضّله عليهم وإحسانه إليهم و ما أشبه ذلك من الأفعال، و ليس الأمور لهم بما وصفناه إذا كانت الحال فيه ما ذكرناه تكليفاً لأنّ التكليف إنّما هو إلزام ما يثقل على الطبّاع ويلحق بفعله المشاقّ.

والصّنف الآخر في النّار و هم من العذاب و كلفه و مشاقّه و آلامه على ما لايحصَى من أصناف التّكليف للأعمال، و ليس يتعرّون من الأمر و النّهي بعقولهم[٣] حسب ما شرحناه، و هذا قول الفريق الّذي قدّمناه و يخالف فيه من الفرق من سمّيناه و ذكرناه.

١ـ كلمة (مأمورون) سقطت من الف.

٢ـ يؤمرون الف و ب.

٣ـ بقولهم الف.

٧٨ـ القول في أهل الآخرة، وهل هم مختارون لأفعالهم أو مضطرّون أم ملجئون على ما يذهب إليه أهل الخلاف؟

واقول: إنّ أهل الآخرة مختارون لما يقع منهم من الأفعال و ليسوا مضطرّين و لاملجئين و ان كان لايقع منهم الكفر[1] والعناد.

واقول: إنّ الّذي يرفع توهّم وقوع الفساد منهم وقوع[2] دواعيهم إليه لا ماذهب إليه من خالف في ذلك من الإلجاء والاضطرار. و هو مذهب متكلّمي البغداديّين، و كان ابو الهذيل العلاّف يذهب إلى أنّ أهل الآخرة مضطرّون إلى الأفعال، والجبّائى و ابنه يزعمان أنّهم ملجئون إلى الأعمال.

٧٩ـ القول في أهل الآخرة، وهل يقع منهم قبيح من الأفعال؟

اقول: إنّ أهل الآخرة صنفان:

فصنف من أهل الجنّة مستغنون عن فعل القبيح، و لايقع منهم شيء منه على الوجوه كلّها و الأسباب، لتوفّر دواعيهم إلى محاسن الأفعال و ارتفاع دواعي فعل القبيح عنهم على كلّ حال.

والصّنف الآخر من أهل النّار قد يقع منهم القبيح على غير العناد، قال اللّه

١ـ الكفر و الايمان والعناد الف.

٢ـ اتفقت النّسخ على وجود كلمة وقوع هنا، مع انّ المعنى على هذا انّ دواعي اهل الآخرة تقع على الفساد، و هذا خلاف الواقع و خلاف مراد المفيد قده فانّ مراده قده عدم تحقق دواعيهم الى الفساد، و عليه فامّا، أن يحمل على سقوط كلمة (عدم) هنا بمعنى عدم وقوع الخ او يكون الوقوع بمعنى الزّوال والسقوط كما عن مجمع البحرين نظير قوله تعالى وظنّوا انه واقع بهم.

تعالى: «ولَوْ ترى إذْ وُقفوا عَلَى النَّار فقَالُوا يا لَيْتَنا نُرَدُّ وَ لانُكَذِّبَ بآيَات رَبِّنا وَنَكُونَ منَ المؤمنينَ، بَلْ بَدالَهُمْ ماكَانُوا يُخْفُونَ منْ قَبْلُ ولَو رُدوا لَعادُوا لمَانُهُوا عَنْهُ وإنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» و قال سبحانه: «ويَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَميعاً ثُمَّ نَقُولُ للَّذين أشْرَكُوا أيْنَ شُرَكَاؤُكُم الَّذينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ، ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إلاَّ أنْ قَالُوا واللّه رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ، انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا على أنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ»، فأخبر ـ جلّ اسمه ـ عن كذبهم في الآخرة والكذب قبيح بعينه و باطل على كلّ حال. و هذا المذهب أيضاً مذهب من ذكرناه من متكلّمي أهل بغداد و يخالف فيه البصريّون من أهل الإعتزال.

٨٠ـ القول في المقطوع والموصول

واقول: إنّ كلّ عمل ذي أجزاء من الفعل أمر اللّه تعالى بالإتيان به على الكمال و جعله مفترضاً و سنّة يستحقّ به الثّواب كالصّلوة والصّيام والزّكوة والحجّ وأشباه ذلك من الطّاعات، ثمّ علم سبحانه أنّ العبد يقطعه قبل تمامه مختاراً أو يفسده متعمّداً ترك كماله، فإنّه لايقع منه شيء على وجه القربة إليه ـ جلّ اسمه ـ، و متى ابتدء به لقربة اللّه تعالى في الحقيقة فلن يقطعه فاعله مختاراً و لن يفسده بترك كماله متعمّداً و لابدّ أن يصله حتّى يأتى به على نظامه مؤثراً لذلك مختاراً. و هذا الباب لاحق بباب الموافاة في معناه. و هو مذهب هشام بن الفوطى من المعتزلة و زرارة بن أعْيَن و محمّد بن الطّيّار و جماعة كثيرة من متكلّمي الإماميّة، و يخالف فيه جمهور المعتزلة و سائر الزّيديّة وأكثر أهل التشبيه و طوائف من المرجئة.

۸۱ـ القول في حكم الدّار

واقول: إنّ الحكم في الدّار على الأغلب فيها و كلّ موضع غلب فيه الكفر فهو دار كفر، و كلّ موضع غلب فيه الإيمان فهو دار إيمان، و كلّ موضع غلب فيه الإسلام دون الإيمان فهو دار إسلام. قال اللّه تعالى في وصف الجنّة: «وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ». و إن كان فيها أطفال و مجانين، و قال في وصف النّار: «سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ». و إن كان فيها ملائكة اللّه مطيعون فحكم على كلتا الدّارين بحكم الأغلب فيها.

وأقول: لّما وصفت أنّ كل صُقْع من بلاد الإسلام ظهرت فيه الشهادتان[۱] والصّلوات الخمس و صيام شهر رمضان و زكاة الأموال و اعتقاد فرض الحجّ إلى البيت الحرام و لم يظهر فيه القول بإمامة آل محمّد ـ عليهم السّلام ـ أنّه دار إسلام لا دار إيمان، و إنّ كلّ صقْع من بلاد الإسلام كثر أهله أوقلّ عددهم ظهرت فيه شرائع الإسلام والقول بإمامة آل محمّد ـ عليهم السّلام ـ فهو دار إسلام و دار إيمان. و قد تكون الدّار عندي دار كفر ملّة و إن كانت دار إسلام، و لا يصحّ أن تكون كذلك و هي دار إيمان. و هذا مذهب جماعة من نقلة الأخبار من شيعة آل محمّد ـ عليهم السّلام ـ و على جمل مقدّماته و أُصوله الّتي ذكرت جماعة كثيرة من أهل الإعتزال.

۱ـ من هنا الى كلمة القول اعني (الصّلوات الخمس و صيام شهر رمضان وزكوة الاموال و اعتقاد فرض الحجّ الى البيت الحرام و لم يظهر فيه) سقطت من نسخة الف و ب و د و هـ والاصّح وجوده.

باب[1] القول في اللّطيف[2] من الكلام

٨٢ـ القول في الجواهر

الجواهر عندي هي الأجزاء الّتي تتألّف منها الأجسام، و لايجوز على كلّ واحد في نفسه الانقسام، و على هذا القول أهل التّوحيد كافّة سوى شذاذ من أهل الاعتزال و يخالف فيه الملحدون و من المنتمين إلى الموحّدين ابراهيم بن سيّارالنّظّام.

٨٣ـ القول في الجواهر أهى متجانسة أم بينها[3] اختلاف؟

واقول: إنّ الجواهر كلّها متجانسة، و إنّما تختلف بما يختلف في نفسه من الأعراض، و على هذا القول جمهور الموحّدين.

١ـ كلمة باب سقطت من نسخة الف و ب و ج و موجود في د و ساير النّسخ و هو الاصّح لشروعه في نوع آخر من البحث لايناسب ما سبق فيحتاج الى تغيير العنوان و أيضاً جملة البسملة موجودة هنا فى النسخ و هى دالّة على الشروع فى نوع آخر من البحث كما لايخفى.

٢ـ اللّطف الف و ب.

٣ـ جملة (ام بينها اختلاف و اقول انّ الجواهر كلّها متجانسة) سقطت من نسخة ب.

٨٤ـ القول في الجواهر، ألها مساحة في نفسها و أقدار؟

اقول: إنّ الجوهر له قدر في نفسه و حجم من أجله كان له حيّز في الوجود، و به فارق معنى ما خرج عن حقيقته، و على هذا القول أكثر أهل التّوحيد.

٨٥ـ القول في حيّز الجواهر والأكوان

واقول: إنّ كلّ جوهر فله حيّز في الوجود، وإنّه لايخلو عن عرض يكون به في بعض المحاذيات أو ما يقدّره تقدير ذلك، و هذا العرض يسمّيه بعض المتكلّمين كونا، و على هذا القول أكثر أهل التّوحيد.

٨٦ـ القول في الجواهر و ما يلزمها من الأعراض

اقول: إنّ كلّ عرض يصحّ حلوله في الجوهر و يكون الجوهر محتملا لوجوده، فإنّه لايخلو منه أو ممّا يعاقبه من الأعراض، و هذا مذهب أبي القاسم البلخي و أبي علي الجبّائى و من قبلهما أكثر المتكلّمين، و خالف فيه عبدالسّلام بن محمّد الجبّائى وأجاز خلوّ الجواهر من الألوان والطّعوم والأراييح و نحو ذلك من الأعراض.

٨٧ـ القول في بقاء[1] الجواهر

اقول: إنّ الجواهر ممّا يصحّ عليها البقاء و إنّها توجد أوقاتاً كثيرة و لاتفنى

١ـ بقايا ج.

من العالم إلاّ بارتفاع البقاء عنها، و على هذه الجملة أكثر الموحّدين وإليها يذهب ابو القاسم البلخي و يخالف فيما ذكرناه من سبب فنائها[1] والجبّائي و ابنه و بنو نوبخت من الإماميّة و من سلك سبيلهم في هذا المقام، و ابراهيم النّظّام يخالف الجميع و يزعم أنّ اللّه تعالى يجدّد الأجسام و يحدثها حالاً فحالاً.

٨٨ـ القول في الجواهر هل تحتاج إلى مكان؟

اقول: إنّه لاحاجة للجواهر إلى الأماكن من حيث كانت جواهر إلاّ أن تتحرّك أو تسكن فلابدّلها في الحركة والسّكون من المكان و على غنائها عن المكان كافّة الموحّدين، و في حاجتها إليه عند الحركة والسّكون جمهورهم، و يخالف في ذلك الجبّائى و ابنه عبدالسّلام.

٨٩ـ القول في الأجسام

اقول: إنّ الأجسام هي الجواهر المتألّفة طولا و عرضاً و عمقاً، وأقلّ ما تتألّف منه الأجسام ثمانية أجزاء، اثنان منها أحدهما فوق صاحبه طولا، واثنان يليان هذين الاثنين من جهة اليمين أو الشّمال يصير بذلك عرضاً، و أربعة تلقاء هذه الأربعة فيحصل بذلك عمق، و على هذا القول جماعة من المتكلّمين.

و قد زعم قوم أنّ الجسم يتألّف من ستّة أجزاء، و قال آخرون إنّه يتألّف من أربعة أجزاء، و ذهب قوم إلى أنّ حقيقة الجسم هو المؤلّف و قد يكون ذلك من جزئين، فالأجسام من نوع ما يبقى، و قد ذكرت ذلك في الجواهر المنفردة و

١ـ بقائها د و ج.

التأليف عندی و ساير الأعراض لاتبقى. و هذا مذهب ابي القاسم البلخي و جماعة قبله من البغداديّين، و لم يخالف في بقاء الأجسام أحد من أهل التّوحيد سوى النّظّام فإنّه زعم أنّها تتجدّد حالا بعد حال.

٩٠ـ القول في الأعراض

اقول: الأعراض هي المعاني المفتقرة في وجودها إلى المحالّ، و لايجوز على شيء منها البقاء، و هذا مذهب أكثر البغداديّين، و قد خالف فيه البصريّون و غيرهم من أهل النّحل والآراء.

٩١ـ القول في قلب الأعراض وإعادتها

اقول: إنّ ذلك محال لايصحّ بدلائل يطول ذكرها، و هو مذهب ابي القاسم و جميع من نفى بقاء الأعراض من الموحّدين.

٩٢ـ القول في المعدوم

واقول: إنّ المعدوم هو المنفيّ العين الخارج عن صفة الموجود، واقول[1] إنّه لاجسم و لاجوهر و لاعرض ولاشيء على الحقيقة، وإن سمّيته بشيء من هذه الأسماء فإنّما تسمّيه به مجازاً، و هذا مذهب جماعة من بغداديّة المعتزلة و أصحاب المخلوق. والبلخي يزعم أنّه شيء و لايسمّيه بجسم و لاجوهر و لاعرض، و الجبّائي وابنه يزعمان انّ المعدوم شيء و جوهر و عرض، والخيّاط يزعم انّه شيء و عرض و جسم.

١ـ ولااقول انّه جسم ب ج هـ.

٩٣ـ القول في ماهيّة العالم

واقول: العالم هو السّماء والأرض و ما بينهما و ما فيهما من الجواهر والأعراض، ولست اعرف بين أهل التّوحيد خلافاً في ذلك.

٩٤ـ القول في الفلك

اقول: إنّ الفلك هو المحيط بالأرض الدّائر عليها و فيه الشّمس و القمر و ساير النّجوم، والأرض في وسطه بمنزلة النّقطة في وسط الدّائرة، و هذا مذهب ابي القاسم البلخي و جماعة كثيرة من أهل التّوحيد و مذهب أكثر القدماء والمنجّمين، و قد خالف فيه جماعة من بصريّة المعتزلة و غيرهم من أهل النّحل.

٩٥ـ القول في حركة الفلك

اقول: إنّ المتحرّك من الفلك من جهة الإمكان ما اختصّ منه بالمكان و من جهة الوجوب ما لاقى الهواء و قطع بحركته المكان، وأمّا ما[١] يلي صفحته العليا فانّها لامتحركة و لاساكنة لأنّها في غير مكان، واقول إنّ المتحرّك منه إنّما يتحرّك حركة دوريّة كما يتحرّك الدّائر على الكرة، وإلى هذا يذهب البلخي و جماعة من الأوائل و كثير من أهل التّوحيد.

٩٦ـ القول في الأرض و هيئتها وهل هي متحرّكة أو ساكنة؟

اقول: إنّ الأرض على هيئة الكرة في وسط الفلك وهي ساكنة لاتتحرّك،

١ـ وامّا المكان و هو مايلي صفحته العليا الف و ب.

وعلّة سكونها أنّها في المركز، و هو مذهب ابي القاسم وأكثر القدماء والمنجّمين، و قد خالف فيه الجبائى وابنه و جماعة غيرهما من أهل الآراء والمذاهب من المقلّدة المتكلّمين.

٩٧ـ القول في الخلأ و الملأ

واقول: إنّ العالم مملوّ من الجواهر[١] وإنّه لاخلأ فيه و لو كان فيه خلأ لما صحّ فرق بين المجتمع والمتفرّق من الجواهر والأجسام، و هو مذهب ابي القاسم خاصّة من البغداديّين و مذهب أكثر القدماء من المتكلّمين و يخالف فيه الجبّائى وابنه و جماعة من متكلّمي الحشويّة وأهل الجبر والتشبيه.

٩٨ـ القول في المكان

واقول: إنّ المكان، ما أحاط بالشّيء من جميع جهاته وإنّه[٢] لا يصحّ تحرّك الجواهر إلاّ في الأماكن و هو مذهب ابي القاسم و غيره من البغداديّين و جماعة من قدماء المتكلّمين، و يخالف فيه الجبائى وابنه وبنو نوبخت والمنتمون إلى الكلام من أهل الجبر و التّشبيه.

٩٩ـ القول في الوقت والزّمان

وأقول: إنّ الوقت هو ما جعله الموقّت وقتاً للشّيء و ليس بحادث

١ـ الجواهر والاجسام ب.

٢ـ فلانّه.

مخصوص، والزّمان اسم يقع على حركات[١] الفلك فلذلك لم يكن الفلك[٢] محتاجاً في وجوده إلى وقت و لازمان و على هذا القول ساير الموحّدين.

١٠٠ـ القول في الطباع

واقول: إنّ الطّباع معان تحلّ الجواهر يتهيّأ[٣] بها المحلّ للانفعال كالبصر و ما فيه من الطّبيعة الّتي بها يتهيّأ لحلول الحسّ فيه والإدراك، وكالسّمع والأنف السّليم واللّهوات، وكوجوده في النّار الّتي تحرق به و من اجله[٤] أمكن بها الإحراق، والأمر في ذلك و ما أشبهه واضح الظّهور والبيان.

فصل ـ واقول: إنّ مايتولّد بالطّبع فإنّما هو لمسبّبه بالفعل في المطبوع، و إنّه لافعل على الحقيقة لشيء من الطّباع، و هذا مذهب ابي القاسم الكعبي و هو خلاف مذهب المعتزلة في الطّباع و خلاف الفلاسفة الملحدين أيضاً فيما ذهبوا إليه من أفعال الطّباع، و أباه الجبّائى وابنه وأهل الحشو وأصحاب المخلوق والإجبار[٥].

١ـ حركة ز.

٢ـ الفعل الف.

٣ـ بهيئآتها الف و ب و ج.

٤ـ في نسخة الف و ب و د (ما امكن) و لاريب في فساد المعنى لو جعلنا ما نافية فهي إمّا مصدرية او موصولة او زائدة على فرض وجودها.

٥ـ الاخبار الف و ب.

١٠١ـ القول في تركّب الأجسام من الطّبائع واستحالتها[١] إلى العناصر والاسطقسات

و قد ذهب كثير من الموحّدين إلى أنّ الأجسام كلّها مركّبة من الطّبايع الأربع و هي الحرارة والبرودة والرّطوبة واليبوسة، واحتجّوا في ذلك بانحلال كلّ جسم إليها و بما يشاهدونه من استحالتها كاستحالة الماء بخاراً والبخار ماء والموات حيواناً والحيوان مواتاً، وبوجود النّاريّة والمائيّة والهوائيّة والتّرابيّة في كلّ جسم، وانّه لا ينفكّ جسم من الأجسام من ذلك، و لا يعقل على خلافه، ولا ينحلّ إلاّ اليه. و هذا ظاهر مكشوف و لست أجد لدفعه حجّة اعتمدها و لا أراه[٢] مفسداً لشيء من التّوحيد والعدل والوعد والوعيد أو النّبوّات أو الشّرائع فاطرحه لذلك، بل هو مؤيّد للدين مؤكّد لأدلّة اللّه تعالى على ربوبيّته و حكمته و توحيده. و ممّن دان به من رؤساء المتكلّمين النّظّام، و ذهب اليه البلخي و من اتبعه في المقال.

١٠٢ـ القول في الإرادة وإيجابها

واقول: إنّ الإرادة الّتي هى قصد لإيجاد احد الضّدّين الخاطرين ببال المريد موجبة لمرادها، وإنّه محال وجودها و ارتفاع المراد بعدها بلافصل إلاّ أن

١ـ جملات (الى العناصر والاسطقسّات و قد ذهب كثير من الموحّدين الى انّ الاجسام كلها مركبة من الطبايع الاربع و هي) سقطت من ب.

٢ـ مسنداً الف و ب و د.

يمنع من ذلك من جهة فعل[١] غير المريد، و هذا مذهب جعفر بن حرب و جماعة من متكلّمي البغداديّين و هو مذهب البلخي و على خلافه الجبّائى وابنه و البصريّين من المعتزلة والحشويّة وأهل الإجبار.

١٠٣ـ القول في التّولّد

واقول: إنّ من أفعال القادر ما يقع متولّداً بأسباب يفعلها على الابتداء من غير توليد لها كالضّارب لغيره فضربه متولّد عن اعتماداته[٢] و حركاته وإيلامه للمضروب متولّد عن ضربه إياه، و كالرّامي لغرضه وغيره من الأجسام، وكالمعتمد بلسانه في لهواته فيولّد بذلك أصواتاً و كلاماً و ما أشبه ذلك. فالمبتدأ من الأحوال لايكون متولّداً. و المسبّب عن المبتدأ نحو ما ذكرناه يكون متولّداً عن فعل صاحب السبّب. و هذا مذهب أهل العدل كافّة سوى النّظّام و من وافقه في نفي التولّد من أهل القدر والإجبار.

١٠٤ـ القول في الفرق بين الموجب والمتولّد

واقول: إنّ كلّ متولّد فهو موجب و ليس كلّ موجب فهو متولّد، والفرق بينهما انّ الموجب الّذي ليس بمتولّد هو ما ولي الإرادة بلافصل بينهما من فعل المريد، والموجب المتولّد هو ما ولي الّذي يلي الإرادة من الأفعال، و هذا مذهب

١ـ العبارة هنا مشوّشة في النّسخ الصّحيح ما في المتن او احدى العبارتين الاولى (الاّ ان يمنع من ذلك فعل غير المريد) الثانية (الاّ ان يمنع من فعل المريد غير المريد).

٢ـ اعتماد آلة ج.

اختصرته أنا لقولي في المحدث الفعل الّذي تسميّه الفلاسفة النّفس، والأصل فيه مذهب البلخي و من ذهب إلى الجمع بين إيجاب الإرادة والتّولّد من متكلّمي بغداد.

۱۰۵ـ القول في أنواع المولّدات والمتولّدات من الأفعال

واقول: إنّ الاعتمادات والحركات والمماسّات والمتباينات والنّظر والاعتقادات والعلوم واللّذات والآلام جميع ذلك يولّد أمثاله و خلافه وليس واحد ممّا ذكرناه بالتّوليد أخصّ من غيره مما سمّيناه.

واقول، إنّ الفاعل قد يولّد في غيره علماً بأشياء إذا فعل به أسباب تلك العلوم كالّذي يصيح بالسّاهي فيفعل به علماً بالصّيحة متولّداً عن الصّيحة به بدلالة انّه لا يصحّ امتناعه من العلم بذلك مع سماع ما بدهه من الصّياح، وكالضّارب لغيره المولّد بضربه ألماً فيه فإنّه يولّد فيه علماً بالألم والضّرب لاستحالة فقد علمه بالألم في حاله، و قد يولّد الإنسان في غيره غمّاً و سروراً و حزناً و خوفاً بما يورده عليه ممّا لا يمتنع معه من الغمّ والمسرّة والجزع والخوف، و لا يصحّ امتناعه منه على كلّ حال وأشباه ذلك ممّا يطول بذكره الكلام. و هذا مذهب كثير من بغداديّة المعتزلة وإليه ذهب ابو القاسم البلخي و خالف في كثير منه الجبّائي وابنه وأنكر جملته النّظّام والمجبّرة.

۱ـ مسنداً الف و ب و د.

۲ـ العبارة هنا مشوّشة في النّسخ و الصّحيح ما في المتن او احدى العبارتين الاولى (الاّ ان يمنع من ذلك فعل غير المريد) الثانية (الاّ ان يمنع من فعل المريد غير المريد).

۳ـ اعتماد آلة ج.

١٠٦ـ القول في أنّ الأمر بالسبّب هل هو أمر بالمسبّب أم لا؟

واقول: إنّ الأمر بالسبب أمر بالمسبّب ما لم يمنع[١] الآمر من المسبّب أو يعلم أنّ صاحب السبب سيمنع من المسبّب. فأمّا الأمر بالمسبّب فهو مقتضٍ[٢] للأمر بالسبب لامحالة بل هو أمر به في المعنى[٣] وإن لم يكن كذلك في اللّفظ، و لست أعرف بين من أثبت التّولّد في هذا الباب خلافاً.

١٠٧ـ القول في أفعال اللّه تعالى وهل فيها متولّدات أم لا؟

واقول: إنّ في كثير من أفعال اللّه تعالى مسبّبات، و أمتنع من إطلاق لفظ الوصف عليها بأنّها متولّدات وإن كانت في المعنى كذلك لأنّني اتّبع فيما اطلقه في صفات اللّه تعالى و صفات أفعاله الشّرع[٤] و لاابتدع. و قد أطلق المسلمون على كثير من أفعال اللّه تعالى أنّها أسباب ومسبّبات، و لم أجدهم يطلقون عليها لفظ المتولّد، و من أطلقه منهم فلم يتبع فيه حجّة في القول، ولالجأ فيه إلى كتاب ولاسنّة ولاإجماع، وهذا مذهب اختصّ به لما ذكرت من الاستدلال ولدلائل آخر ليس هنا موضع ذكرها.

فأمّا قولي في الأسباب فهو مذهب جماعة من البغداديّين و مذهب أبي القاسم على قرب و أبي علي، وإنّما خالف فيه ابوهاشم بن أبي علي خاصّة

١ـ ما لم يعلم الف.

٢ـ المقتضى د.

٣ـ بالمعنى الف و ب.

٤ـ كلمة الشّرع سقطت عن اكثر النّسخ والعبارة تصح بدونها و معها اصحّ.

من بين أهل العدل. و قد قال اللّه ـ عزّوجلّ ـ ممّا يشهد بصحّته: «وَهُوَ الَّذي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِه حَتّى إذا أقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّت فَأنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأخْرَجْنَا بِه مِنْ كُلِّ الثَّمَرات كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون». و قال: «ألَمْ تَرَ أنَّ اللّهَ أنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاءً فَسَلَكَهُ يَنابِيعَ فِي الأرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً ألْوانُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً» و آى في القرآن تدلّ على هذا المعنى كثيرة.

١٠٨ـ القول في الشّهوة

واقول: إنّ الشّهوة عبارة عن معنيين: أحدهما الطّبع المختصّ بالحيوان الدّاعي له إلى ما يلائمه من جهة[1] اللّذات. والمعنى الآخر ميل الطبع إلى الأعيان على التفصيل من جملة اللّذات. فأمّا الأوّل فهو من فعل اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ لامحالة ولاشكّ فيه و لاارتياب، لأنّ الحيوان لايملكه و لا له فيه اختيار. و أمّا الثّاني فهو من فعل الحيوان بدلائل يطول بشرحها الكلام، و هذا مذهب جمهور البغداديّين، والبصريّون بإتّحاد[2] الموجود أو الممنوع من وجوده و ذلك محال، و كذلك النّهي إذ هو نقيض الأمر و هذا مذهب كافّة أهل العدل إلاّ من لايعبأ به منهم والمجبّرة على خلافهم فيه.

١٠٩ـ القول في البَدَل

و اقول: إنّ الكفر قد كان يجوز أن يكون في وقت الإيمان بدلا منه، و

١ـ جملة.

٢ـ ايجاد د.

الإيمان قد كان يجوز أن يكون بدلا من الكفر في وقته، و لا اقول في حال الإيمان إنّ الكفر يجوز كونه فيه بدلا منه و لا الإيمان يجوز وجوده في حال الكفر بدلا منه، و ذلك انّ جواز الشّيء هو تصحيحه و صحّة إمكانه و ارتفاع استحالته، والكفر مضادّ للإيمان و وجود الضّدّ محيل لجواز وجود ضدّه كما يحيل وجوده، فإذا قال القائل: «إنّ الكافر يجوز منه الإيمان الّذي هو بدل من الكفر» تضمّن ذلك جواز اجتماع الضّدّين، و إذا قال «قد كان يجوز» بتقدّم لفظ «كان» على «يجوز»[1] لم يتضمّن ذلك محالا.

فأمّا القول بأنّه يجوز من الكافر الإيمان في مستقبل[2] أوقات الكفر، و يجوز من المؤمن الكفر كذلك و ليس[3] بمنكر لارتفاع التّضادّ و الإحالة، و ليس هذا القول هو الخلاف بيننا و بين المجبّرة و إنّما خلافهم لنا في الأوّل و عليه أهل العدل كما انّ أهل الإجبار بأسرهم على خلافهم فيه.

١١٠ـ القول في خلق ما لاعبرة به و لا صلاح فيه

و اقول: إنّ خلق ما لاعبرة به لأحد من المكلّفين و لاصلاح فيه لأحد من المخلوقين عبث لايجوز على اللّه تعالى، و هذا مذهب أهل العدل، و قد ذهب إلى خلافه جميع أهل الجبر، و اشتبه على كثير من النّاس فيه خلق ما في قعور البحار و قلل الجبال و بواطن الحيوان ممّا لايحسّه أحد من البشر، فذهب عليهم وجه الانتفاع به و انسدّ عليهم طريق الاعتبار بمشاهدته فخالفوا أهل الحقّ فيما

١ـ الجواز د و ز.

٢ـ المستقبل د و هـ.

٣ـ فليس ب.

ذكرناه، و ليس الامر في هذا الباب على ما توهّموه، و ذلك انّ البشر و ان لم يحسّوا كثيراً ممّا وصفوه فإنّ الجنّ و الملائكة يحسّونه فيعتبرون به و ما لا يقع عليه من جميع ذلك حسّ ذي حاسّة فهو نفع[١] لبعض ما يعتبر به[٢] من الحيوان أو مستحيل[٣] من طبائع ما لا بدّ من وجوده في ألطاف العباد، و ليس علينا في صحّة هذه القضيّة أكثر من إقامة الدّلالة على أنّ اللّه تعالى الغنيّ الكريم الحكيم لا يخلق شيئاً لنفسه، و إنّما خلق ما يخترعه لغيره ولو[٤] خلا ما خلقه من منفعة غيره مع قيام البرهان على أنّ صانعه ـ جلّت عظمته ـ لا ينتفع به لكان عبثاً لا معنى له، و اللّه يجلّ عن فعل العبث علوّاً كبيراً.

١١١ـ القول في الألم و اللّذة إذا استويا في اللّطف و الصّلاح

و اقول: إنّه لو استوى فعل الألم بالحيوان و اللّذة له في ألطاف المكلّفين و مصالحهم الدّينيّة لما جاز من الحكيم سبحانه أن يفعل الألم دون اللّذة إذ لا داعي كان يكون إلى فعله حينئذ إلاّ العوض[٥] عليه، و القديم سبحانه قادر على مثل العوض تفضّلا، و كان الاولى في جوده[٦] و رأفته أن يفعل اللّذة لشرفها على الألم و لا يفعل الألم و قد ساوى ما هو أشرف منه في المصلحة. و هذا مذهب

١ـ يقع الف.

٢ـ يعتريه الف.

٣ـ يستحيل.

٤ـ و يوحّده ما خلقه الف.

٥ـ المعوّض د.

٦ـ في وجوده الف.

كثير من أهل العدل و قد خالف منهم فيه فريق و المجبّرة بأسرهم على خلافه.

١١٢ـ القول في علم اللّه تعالى أنّ العبد يؤمن إن أبقاه بعد كفره، أو يتوب إن أبقاه عن فسقه، أيجوز أن يخترمه دون ذلك أم لا؟

و اقول: إنّ ذلك غير جايز فيمن لم ينقض توبته و يرجع في كفر بعد تركه، و جايز بعد الإمهال فيمن انظر فعاد إلى العصيان، لأنّه لو وجب ذلك دائماً أبداً لخرج عن الحكمة إلى العبث و لم يكن[1] للتّكليف أجر، و هذا مذهب ابي القاسم الكعبي و جماعة كثيرة من أصحاب الأصلح، و يخالف فيه البصريّون من المعتزلة و مانعوا اللّطف منهم و ساير المجبّرة.

١١٣ـ القول في الألم للمصلحة دون العوض

و اقول: إنّ العوض على الألم لمن يستصلح به غيره مستحقّ على اللّه تعالى في العدل و إن كان واجباً في وجوده لمن يجوز أن يفعله به من المؤمنين. فأمّا ما يستصلح به غير المؤمنين من الآلام فلابدّ من التّعويض له عليه و إلاّ كان ظلماً، و لهذا قلت: «إنّ إيلام الكافر لايستحقّ عليه عوضاً لأنّه لايقع إلاّ عقاباً له و استصلاحاً له في نفسه و إن جاز أن يصلح به غيره». و هذا مذهب من نفى الإحباط من أهل العدل و الإرجاء و على خلافه البغداديّون من المعتزلة و البصريّون و ساير المجبّرة. و قد جمعت فيه بين اصول يختصّ بی جمعها دون

١ـ و لو لم يكن للمكلّف اجر الف و ب.

من وافقنى في العدل و الإرجاء بما كشف لي[١] النّظر عن صحّته و لم يوحشنى من خالف فيه إذ بالحجّة لي أتمّ أنس و لا وحشة من حقّ و الحمدللّه.

١١٤ـ القول في تعويض البهائم و اقتصاص بعضها من بعض

و اقول: إنّه واجب في جوداللّه تعالى و كرمه تعويض البهائم على ما أصابها من الآلام في دار الدّنيا سواء كان ذلك الألم من فعله ـ جلّ اسمه ـ أم من فعل غيره لأنّه إنّما خلقها[٢] لمنفعتها فلو حرمها العوض على ألمها لكان قد خلقها لمضرّتها، و اللّه يجلّ عن خلق شيء لمضرّته و إيلامه لغير نفع يوصله إليه، لأنّ ذلك لا يقع إلاّ من سفيه ظالم، و اللّه سبحانه عدل كريم حكيم عالم.

فأمّا الاقتصاص منها فغير جايز لأنّها غير مكلّفة و لا مأمورة و لا عالمة[٣] بقبح القبيح، و القصاص ضرب من العقوبة و ليس بحكيم[٤] من عاقب غير مكلّف و لا منته[٥] عن فعل القبيح. و لو جاز الاقتصاص من بعضها لبعض لجاز عقابها على جناياتها على بعض و لوجب ثوابها على إحسانها إلى ما أحسنت إليه من بعض و ذلك كلّه محال. و هذا مذهب كثير من أهل العدل و قد خالف فيه بعضهم و جماعة ممّن سواهم.

١ـ في النّظر د.

٢ـ جعلها ب.

٣ـ علة القبح الف.

٤ـ بحكم ج نسخه ب ل د.

٥ـ منهىّ د و الف و ب.

١١٥ـ القول في نعيم أهل الجنّة أهو تفضّل أو ثواب؟

و اقول: إنّ نعيم أهل الجنّة على ضربين: فضرب منه تفضّل محض لايتضمّن شيئاً من الثّواب، و الضّرب الآخر تفضّل من جهة و ثواب من اخرى. و ليس في نعيم أهل الجنّة ثواب و ليس بتفضّل على شيء من الوجوه، فأمّا التّفضّل منه المحض فهو مايتنعّم به الأطفال و البُلْه و البهائم، إذ ليس لهؤلاء أعمال كلّفوها، فوجب من الحكمة إثابتهم عليها. و أمّا الضّرب الآخر[1] فهو تنعيم المكلّفين و إنّما كان تفضّلا عليهم لأنّهم لو منعوها ما كانوا مظلومين[2]، إذ ما سلف للّه تعالى عندهم من نعمه و فضله و إحسانه يوجب[3] عليهم أداء شكره و طاعته و ترك معصيته، فلو لم يثبهم بعد العمل و لاينعمهم[4] لما كان لهم ظالماً فلذلك كان ثوابه لهم تفضّلا. و أمّا كونه ثواباً فلأنّ أعمالهم أوجبت في جود[5] اللّه تعالى و كرمه تنعّمهم و أعقبتهم الثّواب و أثمرته لهم فصار ثواباً من هذه الجهة و إن كان تفضّلا من جهة ما ذكرناه، و هذا مذهب كثير من أهل العدل من المعتزلة و الشّيعة، و يخالف فيه البصريّون من المعتزلة و الجهميّة و من اتبعهم من المجبّرة.

١ـ الثانى الف.

٢ـ مكلّفين ج.

٣ـ فوجب الف.

٤ـ نعّمهم الف و ب و ج و ز.

٥ـ وجود د.

١١٦ـ القول في ثواب الدّنيا و عقابها و تعجيل المجازاة فيها

و اقول: إنّ اللّه تعالى ـ جلّ اسمه ـ يثيب بعض خلقه على طاعتهم في الدّنيا ببعض مستحقّهم من الثّواب، و لا يصحّ أن يوفّيهم اجورهم فيها لما يجب من إدامة جزاء المطيعين، و قد يعاقب بعض خلقه في الدّنيا على معاصيهم فيها ببعض مستحقّهم على خلافهم له و بجميعه أيضاً، لأنّه ليس كلّ معصية له يستحقّ عليها عذاباً دائماً كما ذكرنا في الطّاعات، و قد قال اللّه تعالى: «وَ مَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَه مَخْرَجاً، وَ يرزُقْهُ من حَيْثُ لايَحْتَسِبُ». وقال: «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا ربَّكُمْ إنَّهُ كَانَ غفَّاراً، يُرسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً، وَ يُمْدِدْكُمْ بأموالٍ وَ بنينَ و يَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ و يَجْعَلْ لَكُمْ أنهَاراً»، فوعدهم بضروب من الخيرات في الدّنيا على الأعمال الصّالحات. و قال في بعض من عصاه: «وَ مَنْ أعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يومَ القِيمَةِ أعْمى». و قال في آخرين منهم: «لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِى الحَيوةِ الدُّنيا وَ لَعَذَابُ الآخِرَةِ اخزى»، «لَهُمْ عَذَابٌ فِى الحَيوةِ الدّنيا و لَعَذَابُ الآخِرَةِ أشَقُّ وَ مَا لَهُمْ مِنَ اللّهِ مِنْ واقٍ». و جاء الخبر مستفيضاً عن النّبىّ(ص) انّه قال: «حُمّى يومٍ كفّارة ذنوب سنة»، و قال: «صلة الرّحم منسأةٌ في الأجل». و هذا مذهب جماعة من أهل العدل و تفصيله على ما ذكرت في تعجيل بعض الثّواب و كلّ العقاب و بعضه مذهب جمهور الشّيعة و كثير من المرجئة.

١١٧ـ القول في الاختيار للشيء و هل هو إرادة له؟

و اقول: إنّ الإرادة للشّيء هو اختياره، و اختياره هو ارادته و ايثاره. و قد

يعبّر بهذه اللّفظة عن المعنى الّذى يكون قصداً لأحد الضدّين، و يعبّر بها أيضاً عن وقوع الفعل على علم به و غير حمل عليه، و يعبّر بلفظ «مختار» عن القادر خاصّة و يراد بذلك انّه متمكّن من الفعل و ضدّه دون أن يراد به القصد و العزم. و هذا مذهب جماعة من المعتزلة البغداديّين و كثير من الشّيعة و يخالف فيه البصريّون من المعتزلة و أهل الجبر كافة.

١١٨ـ القول في الإرادة الّتي هي تقرّب؟

و اقول:[١]، إنّ الإرادة الّتي هي تقرّب كغيرها من الإرادات المتقدّمة للأفعال، و ليس يصحّ مجامعتها للفعل لأنّه لايخرج إلى الوجود إلاّ و هو تقرّب، و محال تعلّق الإرادة بالموجود أو الإرادة له بأن يكون تقرّباً و قد حصل كذلك، و أمّا كونها هي تقرّباً فلأنّ مرادها كذلك و حكم الإرادة في الحسن و القبح و القرب و البعد حكم المراد. و هذا مذهب أكثر أهل العدل و البصريّون من المعتزلة يخالفونه و كذلك أهل الإجبار.

١١٩ـ القول في الإرادة هل هي مرادة بنفسها أم بإرادة غيرها أم ليس يحتاج إلى إرادة؟

و اقول: إنّ الإرادة لاتحتاج إلى إرادة لأنّها لو احتاجت إلى ذلك لما خرجت إلى الوجود إلاّ بخروج ما لا أوّل له من الإرادات و هذا محال بيّن الفساد. و ليس يصحّ أن تراد بنفسها لأنّ من شأن الإرادة ان يتقدّم مرادها فلو وجب أو جاز

١ـ جملة (و اقول انّ الارادة) سقطت من نسخة الف.

ان تراد الإرادة بنفسها لوجب أو جاز وجود نفسها قبل نفسها و هذا عين المحال.

و قد أطلق بعض أهل النّظر من أصحابنا انّ الإرادة مرادة بنفسها و عنى به أفعال اللّه تعالى الواقعة من جهته و اختراعه و إيجاده لأنّها هي نفس إرادته و إن لم يكن واقعة منه بإرادة غيرها و لن يصحّ ذلك فيها، و هذا مجاز و استعارة. و القول في التحقيق ما ذكرناه، و هذا مذهب أبي القاسم البلخي و كثير من البغداديّين قبله و جماعة من الشّيعة، و يخالف فيه آخرون منهم و من[۱] البصريّين و الجبّرة كافّة.

۱۲۰ـ القول في الشّهادة

و اقول: إنّ الشّهادة منزلة يستحقّها من صبر على نصرة دين اللّه تعالى صبراً قاده إلى سفك دمه و خروج نفسه دون الوهن منه في طاعته تعالى، و هي الّتي يكون صاحبها يوم القيامة من شهداء اللّه و أمنائه و ممّن ارتفع قدره عنداللّه و عظم محلّه حتّى صار صدّيقاً عنداللّه مقبول القول لاحقاً بشهادته الحجج من شهداء اللّه حاضراً مقام الشّاهدين على اممهم من أنبياءاللّه ـ صلوات اللّه عليهم ـ قال اللّه عز و جل: «وَ لِيَعْلَمَ اللّٰهُ الَّذينَ آمَنُوا وَ يَتَّخذَ منْكُمْ شُهَداءَ وَ اللّٰهُ لايُحِبُّ الظّالِمين». و قال: «اولئكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَ الشُّهَداءُ عنْدَ رَبِّهِمْ». فالرّغبة إلى اللّه تعالى في الشّهادة إنّما هي رغبة إليه في التّوفيق للصّبر المؤدّى إلى ما ذكرناه، و

۱ـ عدم ذكر البصريين او جماعة منهم قبلاً يناسب ان يكونوا جميعهم من المخالفين، و عليه تكون كلمة من زائدة، و يمكن كون من غير زائدة، و عليه يكون عطفاً على منهم، يعني و يخالف فيه جماعة آخرون من البغداديين و جماعة من البصريّين.

ليست رغبةً[١] في فعل الكافرين من القتل بالمؤمنين لأنّ ذلك فسق و ضلال، و اللّه تعالى يجلّ عن ترغيب عباده في أفعال الكافرين من القتل و أعمال[٢] الظّالمين.

و إنّما يطلق لفظ الرّغبة في الشّهادة على المتعارف من إطلاق لفظ الرّغبة في الثّواب، و هو فعل اللّه تعالى فيمن وجب[٣] له بأعماله الصّالحات، و قد يرغب أيضاً الإنسان إلى اللّه تعالى في التّوفيق لفعل بعض مقدوراته، فتعلّق[٤] الرّغبة بذكر نفس فعله دون التّوفيق كما يقول الحاجّ: «اللّهم ارزقني العود إلى بيتك الحرام» و العود فعله و إنّما يسأل التّوفيق لذلك و المعونة عليه، و يقول: «اللّهم ارزقني الجهاد و ارزقنى صوم شهر رمضان» و إنّما مراده من ذلك المعونة على الجهاد و الصّيام، و هذا مذهب أهل العدل كافّة و إنّما خالف فيه أهل القدر والإجبار.

١٢١ـ القول في النّصر و الخذلان

و أقول: إنّ النّصر من اللّه تعالى يكون على ضربين: أحدهما إقامة الحجّة و إيضاح البرهان على قول الحقّ، وذلك أوكد الألطاف في الدّعاء إلى اتّباع الحقّ، و هو النّصر الحقيقى قال اللّه تعالى: «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الحيوة

١ـ الرّغبة د و هـ.

٢ـ اعمال الضّالين الف عطف على افعال الكافرين.

٣ـ اوجب الف.

٤ـ فتتعلّق الف.

الدُّنيا وَ يَوْمَ يَقُومُ الأشهادُ». و قال ـ جلّ اسمه ـ: «كَتَبَ اللّهُ لأغْلِبَنَّ أنَا وَ رُسُلِي إنَّ اللّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ». فالغلبة هيهنا بالحجّة خاصّة و ما يكون من الانتصار في العاقبة لوجود كثير[1] من رسله قد قهرهم الظّالمون و سفك دمائهم المبطلون. و الضّرب الثّاني تثبيت نفوس المؤمنين في الحروب و عند لقاء الخصوم و إنزال السّكينة عليهم، و توهين أمر أعدائهم، و إلقاء الرّعب في قلوبهم، و إلزام الخوف و الجزع أنفسهم، و منه الإمداد بالملائكة و غيرهم من النّاصرين بما يبعثهم إليه من ألطافه و أسباب توفيقاته على ما اقتضته العقول و دلّ عليه الكتاب المسطور.

و الخذلان أيضاً على ضربين: كلّ واحد منهما نقيض ضدّه من النّصر و على خلافه في الحكمة. و هذا مذهب أهل العدل كافّة من الشّيعة و المعتزلة و المرجئة و الخوارج و الزّيديّة، و المجبّرة بأجمعهم على خلافه لأنّهم يزعمون انّ النّصر هو قوّة المنصور و الخذلان هو استطاعة العاصي المخذول، و إن كان لهم بعد ذلك فيها تفصيل.

١٢٢ـ القول في الطبع و الختم

و اقول: إنّ الطّبع من اللّه تعالى على القلوب و الختم بمعنى واحد و هو الشّهادة عليها بأنّها لاتعي الذّكر مختارة و لاتعتمد على الهدى مؤثرة لذلك غير مضطرّة، و ذلك معروف[2] في اللّسان، ألا ترى إلى قولهم: «ختمت على فلان

١ـ كثرة الف و ب.

٢ـ و ذلك معرفة في اللسان الا ترى الى قلوبهم ختمت الف و في بعض النّسخ زيادة جملة (قطعت بذلك) هنا و هي زيادة مفسدة للمعنى.

بأنّه لايفلح» يريدون بذلك قطعت[١] بذلك شهادة عليه و أخبرت به عنه و انّ الطّبع على الشّيء إنّما هو علامة للطّابع عليه. و إذا كانت الشّهادة من اللّه تعالى على الشّيء علامة لعباده جاز أن يسمّى طبعاً و ختماً. و هذا مستمرّ على أُصول أهل العدل، و مذاهب المجبّرة بخلافه.

١٢٣ـ القول في الولاية و العداوة

و اقول: إنّ ولاية العبدللّه بخلاف ولاية اللّه سبحانه له و عداوته له بخلاف عداوته إيّاه. فأمّا ولاية العبد للّه ـ عزّ و جلّ ـ فهي الانطواء على طاعته و الاعتقاد بوجوب شكره و ترك معصيته و ذلك عندي لا يصحّ إلاّ بعد المعرفة به. و أمّا ولاية اللّه تعالى لعبده[٢] فهو إيجابه لثوابه و رضاه لفعله، و امّا[٣] عداوة العبد للّه سبحانه فهي كفره به و جحده لنعمه و إحسانه و ارتكاب معاصيه على العناد لأمره و الاستخفا لنهيه، و ليس يكون منه شيء من ذلك إلاّ مع الجهل به. و أمّا عداوة اللّه تعالى للعبد فهي إيجاب دوام العقاب له و إسقاط استحقاق الثّواب على شيء من أفعاله و الحكم بلعنته و البراءة منه و من أفعاله.

١ـ ظاهر العبارة أن المجبّرة تنكر المعنى الّذي ذكرنا للطّبع و الختم بانّ اللّه تعالى يشهد لها بأنّها لاتؤمن او لا تعى الذّكر و لكن مراد الشيخ انّهم يخالفوننا في القيد الاخير الّذي ذكره و هو قوله (مختارة و قوله مؤثرة لذلك غير مضطرّة) فإنّهم مضافاً الى اعترافهم بالطّبع و الختم في مقام الاخبار يدّعون الطبع و الختم التكوينيين المستلزمين لسلب الاختيار من العبد ايضاً.

٢ـ بعبده ز.

٣ـ كلمة و امّا سقطت عن بعض النسخ.

و أقول مع هذا: انّ الولاية من اللّه تعالى للمؤمن قد تكون في حال إيمانه و العداوة منه للكافر تكون أيضاً في حال كفره و ضلاله، و هذا مذهب يستقيم على اصول أهل العدل و الإرجاء، و قد ذهب إلى بعضه[١] المعتزلة خاصّة، و للمجبّرة في بعضه[٢] وفاق و مجموعه لمن جمع بين القولين بالعدل و مذهب أصحاب الموافاة من الرّاجئة. فأمّا القول بأنّ اللّه سبحانه قد يعادى من تصحّ موالاته له من بعد و يوالى من يصحّ أن يعاديه فقد سلف قولنا فيه في باب الموافاة.

١٢٤ـ القول في التّقيّة

و اقول: إنّ التّقيّة جائزة في الدّين عند الخوف على النّفس، و قد تجوز في حال دون حال للخوف على المال و لضروب من الاستصلاح، و اقول إنّها قد تجب أحياناً و تكون فرضاً، و تجوز أحياناً من غير وجوب، و تكون في وقت أفضل من تركها و يكون تركها أفضل و إن كان فاعلها معذوراً و معفوّاً عنه متفضّلا عليه بترك اللّوم عليها.

فصل[٣]ـ و اقول، إنّها جائزة في الأقوال كلّها عند الضّرورة و ربّما وجبت فيها لضرب من اللّطف و الاستصلاح، و ليس يجوز من الأفعال في قتل المؤمنين و لا فيما يعلم أو يغلب انّه استفساد في الدّين. و هذا مذهب يخرج عن اصول

١ـ نقضه الف.

٢ـ نقضه الف و ب.

٣ـ كلمة فصل سقطت عن ب و مكانه بياض.

أهل العدل و أهل الإمامة خاصّة دون المعتزلة و الزّيديّة و الخوارج و العامّة المتسميّة بأصحاب الحديث.

١٢٥ـ القول في الاسم و المسمّى

و اقول: إنّ الاسم غير المسمّى كما تقدّم من القول في الصّفة و أنّها في الحقيقة غير الموصوف و هذا مذهب يشترك فيه الشّيعة و المعتزلة جميعاً و يخالفهم في معناه العامّة و المجبّرة من أهل التّشبيه.

١٢٦ـ القول في الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر

و اقول: إنّ الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر باللّسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه لقيام الحجّة على من لاعلم لديه إلاّ بذكره، أو حصول العلم بالمصلحة به، أو غلبة الظّنّ بذلك فأمّا بسط اليد فيه فهو متعلّق بالسّلطان و إيجابه على من يندبه له و إذنه فيه، و لن يجوز تغيير[1] هذا الشّرط المذكور. و هذا مذهب متفرّع على القول بالعدل و الإمامة دون ما عداهما.

١٢٧ـ القول فيمن قضى فرضاً بمال حرام هل يسقط بذلك عنه أم لا؟

و اقول: إنّ فرائض اللّه تعالى غير مجزية لمن ارتكب نهيه في حدودها لأنّها إنّما تكون مؤدّاة[2] بامتثال أمره فيها على الوجه الّذي يستحقّ الثّواب

١ـ بغير ز.

٢ـ مرادة الف و ج و د.

عليها، فإذا خالف المكلّف فيها الحدّ و تعدّى الرّسم و أوقع الفعل على الوجه الّذي نهى عنه كان عاصياً آثماً و للعقاب و اللّوم مستحقاً، و محال أن يكون فرائض اللّه سبحانه معاصي[1] له و القرب إليه خلافاً عليه و ما يستحقّ به الثّواب هو الّذي يجب به العقاب.

فثبت أنّ فرائض اللّه ـ جلّ اسمه ـ لاتؤدّى إلاّ بالطّاعات في حدودها، و ترك الخلاف عليه في شروطها. فأمّا ما كان مفعولا على وجه الطّاعة، سليماً في شروطه و حدوده و أركانه من خلاف اللّه تعالى فإنّه يكون مجزياً و إن تعلّق بالوجود بأفعال قبيحة لاتؤثّر فيما ذكرناه من الحدود للفرض و الأركان، و هذا أصل يتميّز بمعرفته ما يجزي من الأعمال ممّا لايجزي منها من المشتبهات، و هو مذهب جمهور الإماميّة و كثير من المعتزلة و جماعة من أصحاب الحديث.

۱۲۸ـ القول في معاونة الظّالمين و الأعمال من قبلهم و المتابعة لهم و الاكتساب منهم و الانتفاع بأموالهم

و اقول: إنّ معاونة الظّالمين على الحقّ و تناول الواجب لهم جايز و من أحوال واجب، و أمّا معونتهم على الظّلم و العدوان فمحظور لايجوز مع الاختيار. و أمّا التّصرّف معهم في الأعمال فإنّه لايجوز إلاّ لمن أذن له إمام الزّمان و على ما يشترطه عليه في الفعال، و ذلك خاصّ لأهل الإمامة دون من سواهم لأسباب يطول بشرحها الكتاب. و أمّا المتابعة لهم فلابأس بها فيما لايكون ظاهره تضرر[2] أهل الإيمان و استعماله على الأغلب في العصيان. و أمّا الاكتساب

۱ـ معارض الف.

۲ـ لضرر الف و ب و ج و هـ.

منهم فجايز على ما وصفناه و الانتفاع بأموالهم و إن كانت مشوبة حلال[1] لمن سمّيناه من المؤمنين خاصّة دون من عداهم من ساير الأنام. فأمّا ما في أيديهم من أموال أهل المعرفة على الخصوص إذا كانت معيّنة محصورة فإنّه لايحلّ لأحد تناول شيء منها على الاختيار، فإن اضطرّ إلى ذلك كما يضطرّ إلى الميتة و الدّم جاز تناوله لإزالة الاضطرار دون الاستكثار منه على ما بيّناه. و هذا مذهب مختص بأهل الإمامة خاصّة، و لست أعرف لهم فيه موافقاً لأهل الخلاف.

١٢٩ـ القول في الإجماع

و اقول: إنّ اجماع الامّة حجّة لتضمّنه قول الحجّة، و كذلك إجماع الشّيعة حجّة لمثل ذلك دون الإجماع[2]. و الأصل في هذا الباب ثبوت الحقّ من جهته بقول الإمام القائم مقام النّبيّ(ص)، فلو قال وحده قولا لم يوافقه عليه أحد من الأنام لكان كافياً في الحجّة و البرهان. و إنّما جعلنا الإجماع حجّة به و ذكرناه لاستحالة حصوله إلاّ و هو فيه إذ هو أعظم الأمّة قدراً و هو المقدّم على سائرها في الخيرات و محاسن[3] الأقوال و الأعمال. و هذا مذهب أهل الإمامة خاصّة، و يخالفهم فيه المعتزلة و المرجئة و الخوارج و أصحاب الحديث من القدريّة و أهل الإجبار.

١ـ راجع الوسائل ج٥ الباب الثالث و الرّابع من ابواب الانفال ص٣٧٥ الى ٣٨٦.

٢ـ الاجتماع ز.

٣ـ الاحوال و الاقوال و الاعمال الف.

١٣٠ـ القول في أخبار الآحاد

و اقول: إنّه لايجب العلم و لا العمل بشيء من أخبار الآحاد، و لايجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدّين إلاّ أن يقترن به ما يدلّ على صدق راويه على البيان. و هذا مذهب جمهور الشّيعة و كثير من المعتزلة و المحكّمة و طائفة من المرجئة و هو خلاف لما عليه متفقّهة العامّة و أصحاب الرّأي.

١٣١ـ القول في الحكاية و المحكي

و اقول: إنّ حكاية القرآن قديطلق عليها اسم القرآن و إن كانت في المعنى غير المحكّي على البيان، و كذلك حكاية كلّ كلام يسمّى به على الإطلاق، فيقال لمن حكى شعر النّابغة: «فلان أنشد شعر النّابغة» و «سمعنا من فلان شعر زهير» كما يقال لمن امتثل أمر رسول اللّه (ص) في الدّين و عمل به: «فلان يدين بدين رسول اللّه (ص)» فيطلقون هذا القول إطلاقاً من دون تقييد و إن كان المعنى فيه مثل ما ذكرناه من الحكاية على التّحقيق و هذا مذهب جمهور المعتزلة، و يخالف فيه أهل القدر من المجبّرة.

١٣٢ـ القول في ناسخ القرآن و منسوخه

و أقول: إنّ في القرآن ناسخاً و منسوخاً كما أنّ فيه محكماً و متشابهاً بحسب ما علمه اللّه من مصالح العباد. قال اللّه ـ عزّ اسمه ـ: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أوْ نُنْسِهَا نَأتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أوْ مِثْلِها». و النّسخ عندي في القرآن إنّما هو نسخ متضمّنه من الأحكام و ليس هو رفع أعيان المنزل منه كما ذهب إليه كثير من

أهل الخلاف، و من المنسوخ[1] في القرآن قوله تعالى: ﴿وَ الَّذينَ يُتَوَفَّونَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أزواجاً وَصِيَّةً لأزواجِهِمْ مَتَاعاً إلى الْحَوْلِ غَيْرَ إخْراجٍ﴾ و كانت العدّة بالوفاة بحكم هذه الآية حولا ثم نسخها قوله تعالى: ﴿وَالَّذينَ يُتوَفَّونَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أزوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أرْبَعَةَ أشْهُرٍ وَ عَشْراً﴾. و استقرّ هذا الحكم باستقرار شريعة الإسلام، و كان[2] الحكم الأوّل منسوخاً و الآية به ثابتة غير منسوخة و هي قائمة في التّلاوة كناسخها بلا اختلاف. و هذا مذهب الشّيعة و جماعة من أصحاب الحديث و أكثر المحكّمة و الزّيديّة، و يخالف فيه المعتزلة و جماعة من المجبّرة، و يزعمون أنّ النّسخ قد وقع في أعيان الآى كما وقع في الأحكام، و قد خالف الجماعة شذاذ انتموا إلى الاعتزال، و أنكروا نسخ ما في القرآن على كلّ حال. و حكى عن قوم منهم أنّهم نفوا النّسخ في شريعة الاسلام على العموم، و أنكروا أن يكون اللّه نسخ منها شيئاً على جميع الوجوه والأسباب.

١٣٣ـ القول في نسخ القرآن بالسّنّة

و اقول: إنّ القرآن ينسخ بعضه بعضاً و لا ينسخ شيئاً منه السنّة بل تنسخ السنّة به كما تنسخ السنّة بمثلها من السنّة قال اللّه عزّ و جلّ: ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أوْ نُنْسِهَا نَأتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أو مِثْلِهَا﴾ و ليس يصحّ أن يماثل كتاب اللّه تعالى غيره، و لا يكون في كلام أحد من خلقه خير منه، و لا معنى لقول أهل الخلاف

١ـ و هو المنسوخ الف.

٢ـ و كان حكم الحول منسوخاً ب.

«نَأتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا» في المصلحة، لأنّ الشّيء لايكون خيراً من صاحبه بكونه أصلح منه لغيره، و لا يطلق ذلك في الشّرع و لاتحقيق اللّغة و لو كان ذلك كذلك لكان العقاب خيراً من الثّواب، و ابليس خيراً من الملائكة و الأنبياء، و هذا فاسدمحال.

و القول بأنّ السّنّة لاتنسخ القرآن مذهب أكثر الشّيعة و جماعة من المتفقّهة و أصحاب الحديث و يخالفه كثير من المتفقّهة و المتكلّمين.

١٣٤ـ القول في خلق الجنّة و النّار

و اقول: إنّ الجنّة و النّار في هذا الوقت مخلوقتان، و بذلك جاءت الأخبار و عليه إجماع أهل الشّرع و الآثار، و قد خالف في هذا القول المعتزلة و الخوارج و طائفة من الزّيديّة، فزعم أكثر من سمّيناه أنّ ما ذكرناه من خلقهما من قسم الجايز دون الواجب، و وقفوا في الوارد به من الآثار و قال من بقى[١] منهم بإحالة خلقهما.

و اختلفوا في الاعتلال، فقال ابوهاشم بن الجبّائى إنّ ذلك محال لأنّه لابدّ من فناء العالم قبل نشره و فناء بعض الأجسام فناء لسايرها، و قد انعقد الإجماع على أنّ اللّه تعالى لايفنى الجنّة و النّار، و قال الآخرون و هم المتقدّمون لابي[٢] هاشم خلقهما في هذا الوقت عبث لامعنى له، و اللّه تعالى لايعبث في فعله و لايقع منه الفساد.

١ـ نفي منهم د من نفى ذلك منهم هـ.

٢ـ اللاّم بمعنى على، يعني المتقدمون على ابي هاشم، لانّ رأى ابي هاشم قد ذكره قبلاً. و في نسخة الف و ج و د كابي هاشم، و هذا لايستقيم لما مرّ من ذكر رأي ابي هاشم و دليله.

١٣٥ـ القول في كلام الجوارح و نطقها و شهادتها

و اقول: إنّ ما تضمّنه القرآن من ذكر ذلك. إنّما هو على الاستعارة دون الحقيقة، كما قال اللّه تعالى: «ثُمَّ اسْتَوى إلَى السَّماءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فقَال لَهَا وَ لِلأرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أوْ كَرْهاً قَالَتَا أتَيْنا طَائِعِين». و لم يكن منهما نطق على التّحقيق. و هذا مذهب ابي القاسم البلخي و جماعة من أهل العدل و يخالف فيه كثير من المعتزلة و ساير المشبّهة و المجبّرة.

١٣٦ـ القول في تعذيب الميّت ببكاء الحيّ عليه

و اقول: إنّ هذا جور لايجوز في عدل اللّه تعالى و حكمته، و إنّما الخبر فيه أنّ النّبيّ(ص) مرّ بيهوديّ قدمات و أهله يبكون عليه، فقال انّهم يبكون عليه و إنّه ليعذّب و لم يقل إنّه معذّب من أجل بكائهم عليه. و هذا مذهب أهل العدل كافّة و يخالف فيه أهل القَدَر و الإجبار.

١٣٧ـ القول في كلام عيسى ـ عليه السّلام ـ في المهد

و اقول: إنّ كلام عيسى(ع) كان على كمال عقل و ثبوت تكليف و بعد أداء واجب كان منه و نبوّة حصلت له، و ظاهر الذّكر دليل على ذلك في قوله تعالى: «قَالَ إنّي عَبْدُاللّه آتانِيَ الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيّاً»، و هذا مذهب أهل الإمامة بأسرها و جماعة من أهل الشّيعة غيرها، و قد ذهب إليه نفر من المعتزلة و كثير من أصحاب الحديث و خالف فيه الخوارج و بعض الزّيديّة و فرق من المعتزلة.

١٣٨ـ القول في كلام المجنون و الطّفل و هل يكون فيه كذب أو صدق ام لا؟

و اقول: إنّه قد يكون ذلك فيما يتخصّص في اللّفظ باسم معيّن إذ هو معنى مخصوص كقول القائل: «ربّ العالمين واحد» و «خالق الخلق بأسرهم اثنان» أو «محمّد بن عبداللّه بن عبدالمطّلب صادق» أو «موسى بن عمران المبعوث على بني إسرائيل كاذب»[1] و ما أشبه ذلك. فأمّا المبهم من الأخبار في الألفاظ و المعاني فإنّه لايحكم عليه بالصّدق و الكذب حتّى يعلم القصد من قائله و النيّة فيه. و هذا مذهب جماعة من أهل العدل منهم ابو القاسم البلخي، و يذهب إليه قوم من الشّيعة العدليّة و طائفة من المرجئة، و قد خالف فيه بعض المعتزلة و جماعة من الخوارج و أصحاب الحديث.

١٣٩ـ القول في ماهيّة الكلام

و اقول: إنّ الكلام هو تقطيع الأصوات و نظامها على وجه يفيد المعاني المعقولات و الأصوات عندي ضرب من الأعراض و ليس يصحّ على الكلام البقاء من حيث يستحيل ذلك على الأعراض كلّها، و لأنّه لو بقي الكلام لم يكن ما تقدّم من حروف الكلمة أولى بالتّأخّر و لا المتأخّر أولى بالتّقدّم و كان ذلك يؤدّى إلى فساد الكلام و ارتفاع التفاهم به على كلّ حال. و هذا مذهب جماعة من المعتزلة و خالف فيه بعضهم و ساير المشبّهة.

١ـ كاذب العياذ باللّه الف.

١٤٠ـ القول في التّوبة من المتولّد قبل وجوده أو بعده

و اقول: إنّه لايصلح التّوبة من شيء من الأفعال قبل وجودها سواء كانت مباشرة أو متولّدة و ان[1] من فعل سبباً أوجب به مسبّباً ثمّ ندم على فعل السّبب قبل وجود المسبّب فقد سقط عنه عقابه و عقاب المسبّب و إن لم يكن نادماً في الحقيقة على المسبّب ليس لأنّه مصرّ عليه أو متهاون به لكن[2] لأنّه لايصحّ له النّدم ممّا لم يخرج إلى الوجود و التّوبة ممّا لم يفعله بعد، غير انه متى خرج إلى الوجود و لم يمنعه مانع من ذلك فإنّ التّوبة منه واجبة إذا كان فاعله متمكّناً، و هذا مذهب جمهور أصحاب التّولّد و قد خالفهم فيه نفر من أهله، و زعموا أنّ التّوبة من السّبب توبة من المسبّب. و قال بعضهم إنّه بفعله السّبب يكون كالفاعل للمسبّب، و لذلك[3] يجب عليه التّوبة منه، و القولان جميعاً باطلان لأنّ التّوبة من الشّيء لايكون توبة من غيره، و قد ثبت أنّ السّبب غير المسبّب و لأنّ السّبب قد يوجد و لايخرج المسبّب إلى الوجود بمانع يمنعه منه.

١٤١ـ القول في الزّيادات في اللّطيف

القول في الأجسام

هل تدرك ذواتها أو أعراضها أو هما معاً؟

و اقول: إنّ الإدراك واقع بذوات الأجسام و اعيان الألوان و الأكوان، و

١ـ في بعض النسخ او من فعل د.

٢ـ كلمتا به و لكن ليستا في الف.

٣ـ و كذلك د و ج.

ذلك لِما يحصل للنّفس من العلم بوجود الذّاهب في الجهات حسّاً و ليس يصحّ على الأعراض الذّهاب في الجهات، كما انّه قد يدرك الشّيء على ما وصفناه فقد يدرك فيه ما يقبض البصر و يبسطه و يدرك ما يكون في مكانه و يخرج به عنه، و لافرق بين من زعم أنّ الإدراك إنّما هو للألوان و الأكوان دون الجواهر والأجسام، و بين من قلب القضيّة و زعم أنّ الإدراك إنّما هو للأجسام[1] دون ذلك، بل قول هذا الفريق أقرب لأنّ كثيراً من العقلاء قد شكّوا في وجود الأعراض ولم يشكّ أحد منهم في وجود الأجسام و إن ادّعى بعضهم انّها مؤلّفة من أعراض. و هذا مذهب جمهور أهل النّظر، و قد خالف فيه فريق منهم.

١٤٢ـ القول في الأجسام هل يصحّ أن يتحرّك جميعها بحركة بعضها؟

و اقول: إنّه لايصحّ ذلك كما لايصحّ أن يسوّد جميعها بسواد بعضها و لايبيضّ و لايجتمع و لايتفرق، و لأنّ المتحرّك هو ما قطع المكانين، و محال أن يكون اللابث قاطعا. و هذا مذهب جماعة كثيرة من أهل النّظر، و قد خالف فيه كثير أيضاً منهم و هو مذهب ابي القاسم البلخي و غيره من المتقدّمين.

١ـ من هنا الى كلمة و ان ادّعى يعني جملة (دون ذلك بل قول هذا الفريق اقرب لانّ كثيراً من العقلاء قد شكّوا في وجود الاعراض و لم يشكّ احد منهم في وجود الاجسام) سقطت عن نسخة الف و ب و هـ.

١٤٣ـ القول في الثّقيل

هل يصحّ وقوفه[١] في الهواء الرّقيق بغير علاقة و لاعماد؟

و اقول: إنّ ذلك محال لايصحّ و لايثبت، و القول به مؤدٍّ إلى اجتماع المضادّات، و هذا مذهب ابي القاسم البلخي و جماعة من المعتزلة و أكثر الأوائل، و خالفهم فيه البصريّون من المعتزلة، و قد حكي انّه لم يخالف فيه أحد من المعتزلة إلاّ الجبّائى و ابنه و أتباعهما.

١٤٤ـ القول في الجزء الواحد

هل يصحّ أن توجد فيه حركتان[٢] في وقت واحد؟

و اقول: إنّ ذلك محال لايصحّ من قبل أنّ وجود الحركة الواحدة يوجب خروج الجسم من مكانه إلىٰ ما يليه، فلو وجدت فيه الحركتان لم يخل القول في ذلك من أحد وجهين: إمّا أن يقطع بهما[٣] مكانين في حالة واحدة و ذلك محال، أو أن يقطع بإحديهما و لايكون للأخرى تأثير و ذلك أيضاً فاسد محال، و لا معنى لقول من قال إن تأثيرها سرعة قطعه للمكان لأنّ السّرعة إنّما تكون في توالي قطع الأماكن دون القطع الواحد للمكان الواحد. و هذا مذهب ابى القاسم و جماعة كثيرة من أهل النّظر، و قد خالف فيه فريق من المعتزلة و جماعة من أصحاب الجهالات.

١ـ وقوعه ز.

٢ـ حركات الف.

٣ـ منهما الف و ب.

١٤٥ـ القول في الجسم
هل يصحّ أن يتحرّك بغير دافع؟

و اقول: إنّه لو صحّ ذلك بأن توجد فيه الحركة اختراعاً كما يزعم المخالف لصحّ وقوف جبل أبي قبيس[1] في الهواء بأن يخترع فيه السّكون من غير دعامة و لاعلاقة، ولو صحّ ذلك لصحّ أن يعتمد الحجر الصّلب الثّقيل على الزّجاج الرّقيق و هما بحالهما فلا ينكسر الزّجاج و تتخلّل النّار أجزاء القُطن و هما على حالهما فلاتحرقه، و هذا كلّه تجاهل يؤدّى إلى كلّ محال فاسد، و إلى هذا القول كان يذهب ابو القاسم و جماعة الأوائل و كثير من المعتزلة، و إنّما خالف فيه ابوعلي الجبّائي، و ابوهاشم ابنه و من تبعهما.

١٤٦ـ القول في الحركات
هل يكون بعضها أخفّ من بعض؟

و اقول: إنّ ذلك محال لما قدّمت من القول في استحالة وجود الحركتين في جزء واحد في حال واحد، و إنّما يصحّ القول في المتحرّك بأنّه[2] أخفّ من متحرّك غيره و أسرع، و لايستحيل ذلك في الأجسام. و هذا أيضاً مذهب ابي القاسم و أكثر اهل النّظر، و قد خالف فيه فريق من الدّهريّة و غيرهم.

١ـ جبل الى هذا القول في الهواء الف.

٢ـ لانّه هـ.

١٤٧ـ القول في ترك الإنسان ما لم يخطر بباله

و اقول: إنّ ذلك جايز كجواز إقدامه على ما لايخطر بباله، و لو كان لايصحّ ترك شيء إلاّ بعد خطوره بالبال ما جاز فعله إلاّ بعد ذلك، و ليس للفعل تعلّق بالعلم و لابخطور البال من حيث كان فعلا. و هذا مذهب جمهور أهل العدل، و قد خالف فيه فريق منهم و جماعة أهل الجبر.

١٤٨ـ القول في ترك الكون في المكان العاشر و الإنسان في المكان الأوّل

و اقول: إنّ ذلك محال باستحالة كونه في العاشر و هو في الأوّل، و لو صحّ أن يترك في الوقت ما لايصح[1] فعله فيه لصحّ أن يقدر في الوقت على ما لايصحّ قدرته على ضدّه فيه و هذا باطل باجماع أهل العدل، و ليس بين جمهور من سمّيناه خلاف فيماذكرناه و إن خالف فيه شذاذ منهم على ما وصفناه.

١٤٩ـ القول في العلم و الألم هل يصحّ حلولهما في الأموات أم لا؟

و اقول: إنّ ذلك مستحيل غير جايز، و العلم باستحالته يقرب من بداية العقول، و لو جاز وجود ميّت عالم[2] آلم لجاز وجوده قادراً ملتذاً مختاراً، و لو

١ـ ما يصح الف و ب و هـ.

٢ـ كلمة عالم سقطت عن الف.

صحّ ذلك لم يوجد فرق بين الحيّ و الميّت، و لما استحال وجود متحرّك ساكن وأبيض أسود و حيّ ميّت، و هذا كلّه محال ظاهر الفساد، و على هذا المذهب إجماع أهل النّظر على اختلاف مذاهبهم و قد شذّ عن القول به شاذّون نسبوا بشذوذهم عنه إلى السّفسطة و التّجاهل.

١٥٠ـ القول في العلم بالألوان هل يصحّ خلقه في قلب الأعمى أم لا؟

و اقول: إنّ ذلك محال لا يصحّ كما يستحيل خلوّ[١] العاقل من العلم بالجسم و هو موجود قد اتّصل به شعاع بصره من غير مانع بينهما، و كما أنّه لا يصحّ وجود العلم بالمستنبطات في قلب من لا يمكنه الاستنباط لعدم الدلائل و فقدها، كذلك يستحيل وجود العلم بالألوان لمن قد فقد ما يتوسّط بين العاقل و بين معرفة الألوان من الحواسّ. و هذا مذهب ابي القاسم[٢] و كثير من أهل التّوحيد، و قد خالفهم فيه جماعة من المعتزلة و سائر أهل التّشبيه.

١٥١ـ القول فيمن نظر وراء العالم أو مدّيده

و اقول: إنّه لا يصحّ خروج يد و لا غيرها وراء العالم إذ كان الخارج لا يكون خارجاً إلاّ[٣] بحركة و المتحرّك لا يصحّ تحرّكه إلاّ في مكان، و ليس وراء العالم

١ـ خلق الف.

٢ـ ابي القاسم البلخي الف و ب.

٣ـ كلمة الاّ سقطت عن ب.

شيء موجود فيكون مكاناً[١] أو غير مكان، و إذا لم تصحّ حركة شيء إلى خارج العالم لم تصحّ رؤية ماوراء العالم، لأنّ الرّؤية لاتقع إلاّ على شيء موجود تصحّ رؤيته باتّصال الشّعاع به أو محلّه، و ليس وراء العالم شيء موجود و لامعلوم فضلا عن موجود. و هذا مذهب ابي القاسم و سائر أهل النّظر في أحد القسمين و هو الرّؤية، و مذهبه مذهب[٢] اكثر أهل التّوحيد في الحركة، و يخالفهم فيه نفر يسير.

١٥٢ـ القول في ابليس
أهو من الجنّ أم من الملائكة؟

و اقول: إنّ ابليس من الجنّ خاصّة، وإنّه ليس من الملائكة و لا كان منها، قال اللّه تعالى: «إلاّ إبْلِيسَ كَانَ مِنَ الجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أمْرِ رَبِّه»، و جاءت الأخبار متواترة[٣] عن أئمّة الهدى من آل محمّد ـ عليهم السّلام ـ بذلك، و هو مذهب الإماميّة كلّها. و كثير من المعتزلة و أصحاب الحديث.

تمّ كتاب أوائل المقالات و الحمد للّه ربّ العالمين و صلى اللّه على محمّد[٤] و آله الطاهرين.

١ـ مكان د و هـ و ج.

٢ـ و مذهب هـ.

٣ـ المتواترة الف و ب.

٤ـ محمد خاتم النبيّين و آله الطيّبين الطاهرين الف و ب.

هذه الزّيادة كان خرّجها[١] و سأل[٢] الشيخ المفيد اباعبد اللّه محمّد بن النّعمان ـ تغمّده اللّه برحمته ـ السيّد الشّريف الرّضيّ ذوالحسبين ابوالحسن محمّد[٣] بن الشّريف الأجلّ الطّاهر الأوحد أبي احمد الموسوي ـ قدّس اللّه روحه ـ ليضاف[٤] الى «اوائل المقالات»

بسم اللّه الرحمن الرحيم

١٥٣ـ القول في العصمة ماهي؟

اقول: إنّ العصمة في أصل اللّغة هي ما اعتصم به الإنسان من الشّيء كأنّه امتنع به عن الوقوع فيما يكره، و ليس هو[٥] جنساً من أجناس الفعل، و منه قولهم: «اعتصم فلان بالجبل» إذا امتنع به، و منه سمّيت «العصم» و هي وُعُول[٦] الجبال لامتناعها بها.

و العصمة من اللّه تعالى هى التّوفيق الّذي يسلم به الإنسان مّما يكره إذا

١ـ كلمة خرّجها غير موجودة في الف.

٢ـ في نسخة د هكذا (سأل الشيخ المفيد قدّس اللّه روحه عنها السيّد الشريف محمد بن الحسين الرّضى الموسوي قدّس سره ليضاف الى اوائل المقالات).

٣ـ كلمة محمّد غير موجودة في هـ.

٤ـ جملة (ليضاف الى اوائل المقالات) غير موجودة في نسخة ج.

٥ـ ليست هى.

٦ـ وقوع الجبل هـ.

أتى بالطّاعة، و ذلك مثل إعطائنا رجلاً غريقاً حبلاً ليتشبّث به فيسلم، فهو إذا أمسكه و اعتصم به سمّي ذلك الشيء عصمة له لما تشبّث و سلم به من الغرق و لو لم يعتصم به لم يسمّ «عصمة»، و كذلك سبيل اللّطف إنّ الإنسان إذا أطاع سمّي «توفيقاً» و «عصمة»، و إن لم يطع لم يسمّ «توفيقاً» و لا «عصمة»، و قد بيّن اللّه ذكر هذا المعنى في كتابه بقوله: «فَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً»، و حبل اللّه هو دينه، ألا ترى أنّهم بامتثال أمره يسلمون من الوقوع في عقابه، فصار تمسّكهم بأمره اعتصاماً، و صار لطف اللّه لهم في الطّاعة عصمة، فجميع المؤمنين من الملائكة و النّبيّين و الأئمّة معصومون لأنّهم متمسّكون بطاعة اللّه تعالى.

و هذه جملة من القول في العصمة ما أظنّ أحداً يخالف في حقيقتها، وإنّما الخلاف في حكمها[1] و كيف تجب و على أيّ وجه تقع، و قد مضى ذكر ذلك في باب عصمة الأنبياء و عصمة نبيّنا ـ عليه و عليهم الصّلوه و السّلام ـ و هي في صدر الكتاب، و هذا الباب ينبغى أن يضاف إلى الكلام في الجليل، إن شاء اللّه تعالى.

١٥٤ـ القول في أنّ النّبىّ ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ بعد أن خصّهُ اللّه بنبوّته كان كاملا يحسن الكتابة

انّ اللّه تعالى لما جعل نبيّه (ص) جامعاً لخصال الكمال كلّها و خلال المناقب بأسرها لم تنقصه منزلة بتمامها يصحّ له الكمال و يجتمع فيه الفضل، و الكتابة فضيلة من منحها فضل و من حرمها نقص، و من الدّليل على ذلك أنّ اللّه تعالى جعل النّبيّ (ص) حاكماً بين الخلق في جميع ما اختلفوا فيه فلابدّ أن

١ـ حكمتها الف.

يعلّمه الحكم في ذلك، و قد ثبت أنّ امور الخلق قد يتعلّق أكثرها بالكتابة فتثبت بها الحقوق و تبرىء بها الذّم و تقوم بها البيّنات و تحفظ بها الدّيون و تحاط بها الأنساب، و انّها فضل تشرف المتحلّى به على العاطل منه، و إذا صحّ أنّ اللّه ـ جلّ اسمه ـ قد جعل نبيّه بحيث وصفناه من الحكم و الفضل ثبت أنّه كان عالماً بالكتابة محسناً لها.

و شيء آخر و هو أنّ النّبيّ لو كان لايحسن الكتابة و لايعرفها لكان محتاجاً في فهم ما تضمّنته الكتب من العقود و غير ذلك إلى بعض رعيّته، و لو جاز[1] أن يحوجه اللّه في بعض ما كلّفه الحكم فيه إلى بعض رعيّته لجاز أن يحوجه في جميع ما كلّفه الحكم فيه إلى سواه و ذلك مناف لصفاته و مضادّ لحكمة باعثه، فثبت أنّه (ص) كان يحسن الكتابة.

و شيء آخر و هو قول اللّه سبحانه: «هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الأُمِّيينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إنْ[2] كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»، و محال أن يعلّمهم الكتاب و هو لا يحسنه كما[3] يستحيل أن يعلّمهم الحكمة و هو لايعرفها، و لا معنى لقول من قال: «انّ الكتاب هو القرآن خاصّة» إذ اللفظ عامّ و العموم لاينصرف عنه إلاّ بدليل، لا سيّما على قول المعتزلة و أكثر أصحاب الحديث.

و يدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: «وَ مَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مَنْ كِتَابٍ وَ

١ـ جملة (و لو جاء ان يحوجه اللّه في بعض ماكلّفه الحكم فيه الى بعض رعيته) سقطت عن نسخة ب فصار قوله لجاز الخ جزاءً بلاشرط.

٢ـ من كلمة (و ان كانوا) الى قوله (و هو لايعرفها) سقط من نسخة ب.

٣ـ جملة (كما يستحيل ان يعلّمهم الحكمة و هو لايعرفها) سقطت عن نسخة هـ.

لا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَارْتَابَ الْمُبْطِلُون»، فنفي عنه إحسان الكتابة و خطّه قبل النّبوّة خاصّة فأوجب بذلك إحسانه لها بعد النّبوّة، ولو لا انّ ذلك كذلك لما كان لتخصيصه النفي معنى يعقل[١]، ولو كان حاله (ص) في فقد العلم بالكتابة بعد النّبوّة كحاله قبلها لوجب إذا أراد نفي ذلك عنه أن ينفيه بلفظ يفيده لا يتضمّن[٢] خلافه فيقول له: «و ما كنت تتلوا من قبله من كتاب و لا تخطّه بيمينك اذ ذاك، و لا في الحال»، أو يقول: «لست تحسن الكتابة و لا تأتي[٣] بها على كلّ حال»، كما انّه لما أعدمه قول الشّعر و منعه[٤] منه نفاه عنه بلفظ يعمّ الأوقات فقال اللّه: «وَ مَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَ مَا يَنْبَغِي لَهُ» وإذا كان الأمر على ما بيّناه ثبت أنّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ كان يحسن الكتابة بعد ان نبّأه اللّه تعالى على ما وصفناه. و هذا مذهب جماعة من الإماميّة و يخالف فيه باقيهم و سائر أهل المذاهب و الفرق يدفعونه و ينكرونه.

١٥٥ـ و ممّا يضاف إلى الكلام في اللّطيف القول في إحساس الحواسّ

و اقول: إنّ الحسّ كلّه بمماسّة[٥] ما يحسّ به المحسوس و اتّصاله به أو بما

١ـ بفعل الف.

٢ـ لا ينقض د.

٣ـ يتأتّى منك د.

٤ـ جملة (منعه منه نفاه عنه بلفظ يعمّ الأوقات فقال اللّه و ما علمناه الشّعر و ما ينبغي له) سقطت عن نسخة هـ.

٥ـ كله مماسّة الف و هـ.

يتّصل به أو بما ينفصل عنه أو بما يتّصل بما ينفصل عنه، و ذلك كالبصر فإنّ شعاعه لا بدّ من أن يتّصل بالمبصر أو بما ينفصل عنه أو بما يتّصل بما ينفصل عنه، و لو كان يحسّ به بغير اتّصال لما ضرّ السّاتر و الحاجز و لاضرّت الظّلمة ولكان وجود ذلك و عدمه في وقوع العلم سواء.

فان قال قائل: أفيتّصل شعاع البصر بالمشتري و زحل على بُعدهما؟

قيل له: لا ولكنّه يتّصل بالشّعاع المنفصل منهما فيصير كالشّيء الواحد لتجانسهما و تشاكلهما. و أمّا الصّوت فإنّه إذا حدث في أوّل[1] الهواء الّذي يلي الأجسام المصطكّة و كذا فيما يليه من الهواء مثله ثمّ كذلك إلى أن يتولّد في الهواء الّذي يلي الصّماخ فيدركه السّامع.

و ممّا يدلّ على ذلك أنّ القصّار يضرب بالثّوب على الحجر فيرى مماسّة الثّوب الحجر و يصل الصّوت بعد ذلك فهذا دالّ على ما قلناه من أنّه يتولّد في الهواء هواء بعد هواء إلى أن يتولّد في الهواء الّذي يلي الصّماخ، و أمّا الرّائحة فإنّه تنفصل من جسم ذي الرّائحة أجزاء لطاف و تتفرّق في الهواء، فما[2] صار منها في الخيشوم الّذي يقرب من موضع ذي الرّائحة أدركه، و أمّا الذّوق فإنّه إدراك ما ينحلّ من الجسم فيمازج رطوبة اللّسان و اللّهوات، و لذلك لا يوجد طعم ما لا ينحلّ منه شيء كاليواقيت و الزّجاج و نحوها، و الطّعم و الرّائحة لا خلاف في أنّهما لا يكونان إلاّ بمماسّة[3]، و اللّمس في الحقيقة هو الطّلب[4]

۱ـ اوائل ب.

۲ـ ممّا الف.

۳ـ بحاسة د.

٤ـ طلب للشيء يشعر به د.

للشّيء ليشعر به و يحسّ و حقيقته الشّعر. و هذه جملة على اعتقادها ابو القاسم البلخي و جمهور أهل العدل و ابو هاشم الجبّائي يخالف في مواضع منها.

١٥٦ـ القول في الاجتهاد و القياس

اقول: إنّ الاجتهاد و القياس في الحوادث لا يسوغان للمجتهد و لا للقائس، و إنّ كلّ حادثة ترد فعليها نصّ من الصّادقين ـ عليهم السّلام ـ يحكم به فيها ولا يتعدّى إلى غيرها، بذلك جاءت الأخبار الصّحيحة و الآثار الواضحة عنهم ـ صلوات اللّه عليهم ـ و هذا مذهب الإماميّة خاصّة، و يخالف فيه جمهور المتكلّمين و فقهاء الأمصار.

و هذا آخر(١) ما تكلّم به السيّد الشّريف الرّضىّ ـ رضي اللّه عنه و أرضاه ـ و صلّى اللّه على محمّد النّبيّ الأمّي و على آله كثيراً طيّباً.

١ـ و قد بقى فصل آخر استخرجه شيخ الاسلام الزنجاني قده عن كتاب سيّد بن طاوس ممّا نقله عن اوائل المقالات.

الحواشي و التعليقات

للعلامة الحجّة الشيخ فضل الله
الشهير بشيخ الإسلام الزنجاني
و
الحاج عباسقلي ص. وجدي
(واعظ چرندابى)

بسم الله الرحمٰن الرحيم

المقدّمة: سيّدنا الشّريف النّقيب ـ ٣٣/ ٥.

لم يصرّح باسم الشّريف الّذي صنّف الكتاب له، و المترجّح أنّه هو السيّد الشّريف الرّضيّ محمّد بن الحسين ـ قدّس سرّه ـ كما ذكرنا قرائن ذلك في التّمهيد الذي صدّرنا به الكتاب. ز .

المقدّمة: من ذهب إلى العدل من المعتزلة ـ ٣٣/ ٨.

القول بالعدل و تنزيه الباري عن فعل الظلم و القبح يشترك فيه الشيعة والمعتزلة و لذلك يطلق العدليّة على كلا هذين الفريقين إلاّ أنّ بينهم بعض مخالفات في فروع مسائله تصدّى المصنّف ببيانها في مواضعه من هذا الكتاب.ز.

المقدّمة: اللطيف من الكلام ـ ٣٣/ ١٠.

اللطيف من الكلام أبحاث مختلفة حول مسائل لا تدخل تحت المسائل الأصليّة من علم الكلام و إن كانت لها ارتباط و مناسبة بها، و كثير منها ممّا بحث عنه الفلاسفة في كتبهم و مؤلّفاتهم و راج البحث عنها في الألسنة بعد ترجمة كتب الفلسفة إلى

العربيّة، و تعرّض لها المتكلّمون و عنونوها في ضمن أبحاثهم و أبدوا آراءهم و نظريّاتهم فيها.

و قد أفرد أبو محمّد ابن حزم الظّاهري الأندلسي مجلّداً من كتابه «الفصل في الملل و النّحل» لذكر هذه المسائل فقال: «الكلام في المعاني التي يسمّيها أهل الكلام باللطائف» فذكر فيها أمثال هذه المسائل التي ذكرها المصنّف من مباحث الجواهر و الأعراض، و الحركة و السكون، و التولّد و الطباع و المعارف و غيرها. و قد استعمل أبو الحسين الخيّاط المعتزلي هذه اللفظة في موارد كثيرة من كتابه الموسوم بـ «الانتصار» الذي ردّ به على ابن الراوندي في نقضه على الجاحظ في «فضيلة المعتزلة»، مرادفاً للمسائل الغامضة و الدّقيقة من المسائل الكلاميّة مما يحتاج إلى إمعان النظر و إعمال الرويّة فيها، فقال في سياق كلام له عن أبي الهذيل العلاّف و الدفاع عما نسب إليه من الأقاويل:

«فإنّما ذكر الكلام في فناء الأشياء و بقائها و القول في المعاني و الكلام في المعلوم و المجهول و الكلام في التولّد و الكلام في إحالة القدرة على الظلم و الكلام في المجانسة و المداخلة و الكلام في الإنسان و المعارف، و هذه أبواب من غامض الكلام و لطيفه» انتهى. و قد تكرّر منه هذا التعبير في الكتاب المذكور.

و كذا قد خصّص أحمد بن يحيى بن المرتضى اليمني المتوفّى سنة ٨٤٠ هـ من أفاضل أئمّة الزيديّة القائمين في اليمن جزءاً من كتابه «البحر الزّخّار» لذكر هذه المسائل و سمّاه بـ «رياض الأفهام في اللطيف من الكلام». ز.

المقدّمة: ما كان وفاقاً منه لبني نوبخت ـ ٣٣/ ١١.

بنو نوبخت بيت معروف من الشيعة منسوبون إلى نوبخت الفارسي المنجّم، نبغ منهم كثير من أهل العلم و المعرفة بالكلام و الفقه و الأخبار و الآداب، و اشتهر منهم بعلم الكلام جماعة أشهرهم أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي و أبو محمّد الحسن بن

موسى النوبختي، و كان لهم إلمام بالفلسفة و سائر علوم الأوائل و نظر في الأُصول و اطّلاع على الكتب الفلسفيّة المترجمة إلى العربية في عهد الدولة العباسية.

و من هذه الجهة كان لبعضهم مخالفات يسيرة في خصوص بعض المسائل مع سائر متكلّمي الإماميّة و أهل الفقه و الحديث منهم تعرّض المصنّف لجملة منها في اثناء فصول هذا الكتاب و أشار إلى من يوافقهم في تلك المسائل أو يخالفهم. ز.

القول ١: فاستغاثه الّذي... ـ ٣٤/ ٦

سورة القصص ١٥: و قد اعتمدنا بعدد الآيات في هذه الرسالة و ما يليها من رسالة «تصحيح الاعتقاد» على المصحف المفسر المطبوع على الحجر بمصر حوالي سنة ١٣٢٣هـ و المفسر هو العلامة البحّاثة الأُستاذ محمد فريد وجدي صاحب (دائرة معارف القرن الرابع عشر أو العشرين ط ٢ مصر). ج.

القول ١: و إنّ من شيعته لإبراهيم ـ ٣٤/ ٩.

سورة الصافات:٨٣.

القول ١: الجاروديّة ـ ٣٧/ ٢.

اختصاص الجاروديّة بصحة الاتّسام بسمة التشيّع من جهة أنّهم يقدّمون أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ و يقولون إنّه أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ و أنّ الإمامة كانت له ـ عليه السلام ـ و لم يكن يجوز لأحد أن يقوم مقامه، و من دفعه عن ذلك المقام فهو مخطئ هالك. و يرون أنّ النصّ عليه بالإمامة كان بالوصف دون التسمية بمعنى أنّ النبيّ و إن لم يصرّح باسمه إلاّ أنّه نصّ عليه بأوصاف واضحة لم يكن يوجد إلاّ في شخصه و يجعلون ذلك بمنزلة النصّ عليه باسمه، و انّ الأُمّة قصّروا حيث لم يتعرّضوا للوصف و لم يطلبوا الموصوف.

و الجاروديّة منسوبة إلى أبي الجارود زياد بن منـذر العبدي كان من أصحاب أبي جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ و تغيّر لما خرج زيد بن علي ـ عليه السلام ـ . ز.

القول ١ : اسم الاعتزال ـ ٣٧/ ٧.

قال قاضي القضاة أحمد بن خلّكان المتوفّ سنة ٦٨١ هـ في كتابه المعروف «وفيات الأعيان» [١] ذيل تـرجمة واصل بن عطاء* ما نصّه: و ذكر السمعاني المتـوفّى سنة ٥٦٢ في كتاب الأنساب ** في ترجمة المعتزلي أنّ واصل بن عطاء كان يجلس إلى الحسن البصري ـ رضى الله عنه ـ فلما ظهـر الاختلاف و قالت الخوارج بتكفير مرتكب الكبـائر، و قالت الجماعة بأنّهم مؤمنون و إن فسقوا بالكبائر، فخـرج واصل بن عطاء عن الفريقين و قال إنّ الفاسق من هذه الأُمّة لا مؤمن و لا كافر منزلة بين منزلتين، فطرده الحسن عن مجلسه فاعتزل عنه و جلس إليه عمرو بن عبيد فقيل لهما و لأتباعهما معتزليّون.

قال عـلاّمة اليمن نشـوان بن سعيد في «شرح رسـالة الحور العين» [٢]: و سمّيت المعتزلة معتزلة لقولهم با لمنـزلة بين المنزلتين، و ذلك انّ المسلمين اختلفوا في أهل الكبائر من أهل الصلاة، فقالت الخوارج هم كفّار مشركون. و قال بعض المرجئة: إنّهم مؤمنون لإقرارهم بالله و رسولـه و بكتابه و بما جاء به رسوله و إن لم يعملوا بـه، و قالت المعتزلة: لانسمّيهم بالكفر و لا بـالإيمان و لا يقولون إنّهم مشركون و لا مؤمنون و لكـن يقولون إنّهم فسّاق فاعتـزلوا القولين جميعاً و قـالوا با لمنزلـة بين المنزلتين فسمّوا با لمعتـزلة. و من الناس من يقول إنّما سمّوا معتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن بن أبي الحسن البصري، و كان الذي اعتزله عمرو بن عبيد و من تبعه، ذكر ذلك ابن قتيبة في المعارف [٣]. ج.

١ـ ج٢ ص٣٠٢ طبع إيران.

٢ـ ص٢٠٤ـ ٢٠٥.

٣ـ انظر أمالي السيد المرتضى ج١ ص١١٤ طبع مصر.

* قال محمّد بن إسحاق النديم في كتابه القيّم «الفهرست»: كان واصل بن عطاء الغزّال طويل العنق جداً حتى عابه بذلك عمرو بن عبيد، و ذلك انّه لما حضر واصل يوم أراد مناظرة عمرو فرآه عمرو من قبل أن يكلّمه قال: أرى عنقاً لايفلح صاحبها. فسمعه واصل فلما سلّم و جلس قال لعمرو: أما علمت انّ من عاب الصنعة فقد عاب الصانع لتعلّق ما بينهما؟ فاسترجع عمرو و قال لا أعود إلى مثلها يا أبا حذيفة، ثم ناظره واصل فقطعه، و له من التصانيف... و كتاب المنزلة بين المنزلتين... و كانت ولادته في سنة ٨٠ للهجرة بمدينة رسول الله و توفّي سنة ١٣١ [١]. ج.

** و في «الأنساب» هكذا: المعتزلي، هذه النسبة إلى الاعتزال و هو الاجتناب والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنّما سمّوا بهذا الإسم لأنّ أبا عثمان عمرو بن عبيد البصري أحدث ما أحدث من البدع و اعتزل مجلس الحسن البصري و جماعة معه، فسمّوا المعتزلة و اعتقادهم مشهورة معروفة يطول ذكرها [٢]. ج.

القول ١ : فتابعه عمرو بن عبيد ـ ٣٧/ ٩.

اختلف الباحثون في وجه تسمية هذه الفرقة بهذا الاسم و علّة إطلاق الاعتزال عليهم كما يجده المراجع إلى كتب المقالات ككتب البغدادي و اليمني و الشهرستاني وغيرهم. و قد ارتأى بعض متأخّري الباحثين من الإفرنج و من سواهم في ذلك آراء وافتراضات بعيدة عن الصواب لا نتعرّض لذكرها. و هؤلاء كثيراً ما يعرض لهم الخطاء في أمثال ذلك الأبحاث، و يميلون إلى آراء و ظنون لا نصيب لها من الصواب بمجرّد الاعتماد و الركون إلى أوهام و مناسبات افتراضيّة و يتخيّلونها كأنّها حقائق راهنة.

و ما أورده المصنّف ــ قدّس سره ـ هو أشهر ما قيل في ذلك، يؤيّده تصريحات

---

١ ـ انظر تكملة الفهرست ص١ من طبعة مصر ١٣٤٨ هـ، ج.

٢ ـ وجه الورقة ٥٣٦ طبع اروبا.

أكابر أهل الفنّ مضافاً إلى قرب زمانه من زمن حدوث هذه التسمية و معاصرته لبعض أكابر المعتزلة كأبي القاسم البلخي و القاضي عبد الجبّار الرازي و أبي سعيد الاستخري و أبي الحسين البصري و غيرهم مما يظهر شهرة ما أورده من وجه التسمية في ذلك الزمان و عدم تعرّض منهم لخلافه. ز.

القول ١ : و إن دان بالمخلوق و الماهيّة ـ ٣٨/ ٨.

كان ضرار بن عمرو الضبّي الغطفاني ممن صحب شيخي المعتزلة واصل بن عطا و عمرو بن عبيد ثمّ تبع جهم بن صفوان في القول بخلق أفاعيل العباد برأت منه المعتزلة.

و القول بالمخلوق هو مقالة المجبّرة انّ كلّ ما يكون في العبد من كفر و إيمان و طاعة و معصية فالله تعالى فاعله و لا فعل للعبد في شيء منها، و القول بالمهيّة هو ما كان يزعمه أنّ لله تعالى ماهية لا يعلمها إلاّ هو خلافاً لجمهور المعتزلة و سائر الفرق. و قد حكى الشهرستاني هذه المقالة عن أبي حنيفة و جماعة من أصحابه أيضاً[1]. ز.

القول ١ : ما ذهب إليه في معاني الصفات ـ ٣٨/ ٩.

لم أقف على وجه مخالفته لسائر الشيعة في باب أسماء الله الحسنىٰ إلاّ ما نسب إليه من إطلاق لفظة أنّه جسم لا كالأجسام و الذي حكى رجوعه عنه، و قد سأل عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ـ عليه السلام ـ عن اشتقاق أسماء الله تعالى فأجابه بما هو موجود في كتب محدّثي الإماميّة كالكليني[2] و الصدوق ـ قدّس سرّهما ـ

---

١ ـ الملل و النحل ج١ ص١١٤.

٢ ـ انظر باب معاني الأسماء و اشتقاقها من كتاب «اُصول الكافي» للمحدث الكليني ـ قدّس الله سرّه ـ و ص٦٣ و ٨١ من شرح الكافي « مرآة العقول» ج١ طبع إيران للعلامة المجلسي ـ رحمة الله عليه ـ ج.

و ليس في الرواية المذكورة مخالفة لما عليه سائر الشيعة بل يستفاد من تلك الرواية جلالة قدره و عظم محلّه عند الإمام ـ عليه السلام ـ.

أمّا ما ذهب إليه في معاني الصفات فيحتمل أن يكون إشارة إلى ما نسب إليه في ألسنة أهل المقالات من أنّه كان يقول: إنّ القدرة و السمع و البصر و الحياة و الإرادة في الله تعالى صفات لا يقال إنّها قديمة أو محدثة و انّها ليست هي هو، و لاغيره كما نسبه إليه البغدادي و الشهرستاني و غيرهما. و في أمر هذه النسب إليه و إلى سائر متكلّمي الشيعة تأمّل حيث لم ينقل ذلك عنهم إلاّ بواسطة خصومهم من المعتزلة كالنظام والجاحظ و غيرهما ممن لا يمكن الاعتماد عليهم بمجرّدها لاتّهامهم بالتحامل و التشنيع عليه إذ كان لسناً نظّاراً و مجادلاً حاضر البديهة يناظر هؤلاء و يفحمهم، فقد ذكر المسعودي خبر مناظرته لأبي الهذيل و قطعه إيّاه.

و يذكره الشهرستاني في كتابه و يقول: و هذا هشام بن الحكم صاحب غور في الأُصول لا يجوز أن يغفل عن إلزاماته على المعتزلة، و كثيراً ما كانوا يردّدون أمثال هذه العبارات في مقام الجدل و المناظرة و يجري على ألسنتهم لإلزام الخصوم أو استخراج ما عندهم من الجواب فينسبها خصومهم إليهم تشنيعاً فليس يبقى اعتماد على ما حكي عنهم من هذا القبيل، و المصنّف حكى ما نقل عنهم في ألسنة أهل المقالات و سيشير في موضع آخر إلى ترديده في صحّة أمثال هذه النسب إليه و أنّها من تخرّصات المعتزلة عليه. ز.

القول ٣: و العامّة المنتسبون إلى الحديث ـ ٣٩/ ١٤.

تكرّر ذكر اسم هذه الفرقة في الكتاب و هؤلاء هم الذين كانوا يأخذون بظواهر الأحاديث و الروايات بغير تأويل فيما يجب فيه التأويل أو طرح لما يلزم فيه الطرح.

و العلّة في ذلك أنّ السنّة النبويّة لم تكن مجموعة و مدوّنة في عصر الرسالة حتى لا يتطرّق إليها الزيادة و النقصان و التحريف و التصحيف، و كانت متفرّقة بين

الصحابة ممن أدركوه و أخذوا منه و فيهم المكيّ و المدنيّ و البدويّ و الحضريّ و غيرهم، فكانوا هم المرجع في ما سمعوه عن رسول الله ﷺ أو شاهدوه من أفعاله و تقريره، و كثيراً ما كان يعرض لهؤلاء سهو أو نسيان أو تصحيف من جهة طول المدّة بين استماعهم و روايتهم.

ثمّ انقضى عصر الصحابة و جاء بعدهم الطبقات المتلاحقة من التابعين و أتباعهم و من تأخّر عنهم، و قد زاد أمر الحديث المرويّ اختلالاً من جهة ما حصل فيه من الوضع و التدليس و الكذب و ما ولده فيه الزنادقة و غيرهم ترويجاً لأباطيلهم أو طعناً في أحكام الإسلام على تفصيل نبّه عليه العلماء في مواضعه.

و قد راج ذلك على بعض غفلة المحدّثين فأودعوا هذه الروايات في كتبهم فأتى من بعدهم من رأى تلك الأحاديث موجوداً في الكتب و مروياً إليهم عمّن يثقّون به من أمثالهم فقبلوها على علاتها حتّى ما كان منها يخالف الكتاب و السنّة القطعية الثابتة أو ما يناقض بعضها بعضاً أو يخالف العقل اغتراراً بأنّها أحاديث صحيحة مرويّة.

و قد كان تفاقم أمرهم من جهة اتّباع السواد الأعظم من عامّة الناس لهم في أواسط الدولة العبّاسيّة و جرى من أجل ذلك ما لا يسع المقام لذكره، و هؤلاء هم العامّة المنتسبون إلى الحديث الذين كانوا يلقّبون بالحشويّة أيضاً لقبولهم للأحاديث المحشوّة بالأباطيل و تديّنهم بالاعتقاد بمضامينها من أنواع الأباطيل و المنكرات [١] على تفصيل لايسعه المقام و نبّه عليه أهل الفنّ في مؤلّفاتهم. ز.

القول ٣: المتّسمون ـ ٤٠/ ٦.

انظر «القاموس» ذيل مادة «وسم». ج.

---

١ ـ قال في «الحور العين»: و سمّيت الحشوية لأنّهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المرويّة عن رسول الله ﷺ أي يدخلونها فيها و ليست منها. ص٢٠٤. ج.

القول ٥: على أنهم لفسقهم في النّار مخلّدون ـ ٤٣/ ٣

قال الشيخ المفيد ـ رحمه الله ـ في تأليفه «الجمل» أو « النصرة في حرب البصرة»:

و اجتمعت الشيعة على الحكم بكفر محاربي عليّ و لكنّهم لم يخرجوهم بذلك عن حكم ملّة الإسلام إذ كان كفرهم من طريق التأويل كفر ملّة و لم يكفروا كفر ردّة عن الشرع مع إقامتهم على الجملة منه و إظهار الشهادتين و الاعتصام بذلك عن كفر الرّدة المخرج عن الإسلام و إن كانوا بكفرهم خارجين من الإيمان مستحقّين اللعنة و الخلود في النار حسبما قدّمناه، و كلّ من قطع على ضلال محاربي عليّ من المعتزلة فهو يحكم عليهم بالفسق و استحقاق الخلود في النار و لايطلق عليهم الكفر و لا يحكم عليهم بالإكفار، و الخوارج تكفّر أهل البصرة و أهل الشام و يخرجونهم بكفرهم الذي اعتقدوا فيهم عن الإيمان [١]. ج.

القول ٧: انّ التكليف لايصحّ إلاّ بالرسل ـ ٤٤/ ٩.

هذا هو البحث المعنون في كتب المتأخرين بعنوان وجوب البعثة و قد نسبوا الخلاف فيه إلى الأشاعرة، و المصنّف خصّ وفاق الإماميّة في هذه المسألة إلى البغداديين من المعتزلة لكن في التّجريد و غيره نسبة الوفاق إلى المعتزلة بدون تخصيص. ز.

القول ٨: في الفرق بين الرسل و الأنبياء ـ ٤٥/ ٣.

انظر مجمع البحرين للشيخ الطريحي المتوفّى ١٠٨٧ هـ. مادة «نبأ» و «عزم». ج.

القول ٩: و تقلّبك في الساجدين ـ ٤٥/ ١٦.

سورة الشعراء:٢١٨ , ٢١٩.

١ـ ص١٤ طبع نجف.

القول ٩: انّ عمّه أبا طالب ـ رحمه الله ـ مات مؤمناً ـ ٤٦/ ٣.

الدلائل من الآثار المرويّة و المأثورة على إيمانه ـ رحمه الله ـ و انّه إنّما كان لا يظهر إيمانه على ملاء من الناس استعداداً لحفظ رسول الله ﷺ و نصرته و تأييده و أن لا يجد قريش فيه مساغاً للقول و الطعن، كثيرة، و الأبيات المنسوبة إليه في ذلك مذكورة في كتب السير و الأخبار لاينكرها إلاّ معاند، و للمصنّف في هذا الباب رسالة مختصرة [١] أورد فيها كثيراً منها مما يدلّ دلالة واضحة على إيمانه، و قال في أوّلها إنّه قد أشبع الكلام في ذلك في كثير من كتبه و أماليه المشهورات. ز.

القول ١٠: في معنى الرجعة اختلاف ـ ٤٦/ ٧.

الاختلاف الذي أشار إليه هو أنّ جماعة من الشيعة كانوا يؤوّلون الأخبار الواردة في الرّجعة على طريق الاستفاضة إلى رجوع الدولة و رجوع الأمر و النهي إلى الأئمّة ـ عليهم السلام ـ و إلى شيعتهم و أخذهم بمجاري الأُمور دون رجوع أعيان الأشخاص [٢]، و الباعث لهم على هذا التأويل هو عجزهم عن تصحيح القول بها نظراً و استدلالاً و اثبات عدم استحالتها عقلاً.

و محقّقو الاماميّة حيث صحّحوا هذا المعنى و بيّنوا عدم لزوم محال عقلاً في القول بها لعموم قدرة الله على كلّ مقدور و عدم منافاتها للتكليف قبلوا الأخبار بدون

١ـ و لا تزال تلك الرسالة النفيسة مخطوطة، و يوجد بلطف الله تعالى نسخة منها في مكتبتنا الخاصّة التي تضمّ بعض نفائس المخطوطات و نوادرها. ج.

٢ـ قال العلاّمة الإمام السيّد محسن العاملي مدّ ظلّه في تأليفه القيّم «أعيان الشيعة» ج١ ص١٣٢ ط١ دمشق ما نصّه: سئل الشريف المرتضى علم الهدى في المسائل التي وردت عليه من الري عن حقيقة الرجعة فأجاب: بأنّ الذي تذهب إليه الشيعة الإماميّة أنّ الله تعالى يعيد عند ظهور المهدي قوماً ممّن كان تقدّم موته من شيعته وقوماً من أعدائه، و انّ قوماً من الشيعة تأوّلوا الرجعة على أنّ معناها رجوع الدولة و الأمر و النهي من دون رجوع الأشخاص و إحياء الأموات. ج.

تأويل لمضامينها و أجابوا عن الشبه الواردة عليها.

و الذي وقع في عبارة الكتاب من وجوب رجعة كثير من الأموات لعلّ لفظ وجوب من زيادة النسّاخ إذ المراد تصحيح القول بالرجعة نظراً إلى ورود تلك الأخبار المستفيضة لا إثبات وجوبها، و قد تعرّض المصنّف لذلك بأبسط من هذا المقام مع عدم ذكر الوجوب كما هيٰهنا في فصل آخر. ز.

القول ١١: محمّد بن شبيب ـ ٤٦/ ١٥.

محمّد بن شبيب متكلّم بصري وافق المعتزلة في بعض الآراء و المرجئة في بعض آخر. قال البغدادي: إنّه وقف في وعيد مرتكبي الكبائر و أجاز من الله مغفرة ذنوبهم من غير توبة، و الشهرستاني عدّ محمّد بن شبيب من أصحاب النظام و قال: إنّه خالفه في الوعيد و في المنزلة بين المنزلتين. ز .

القول ١٧: المفاضلة بين الأنبياء و الملائكة ـ ٤٩/ ١٣.

اُنظر «بحار الأنوار» ج١٤ ص٣٥٩ طبع أمين الضرب للعلامة الحافظ مولانا محمّد باقر المجلسي من أعاظم علماء الإماميّة، توفّي سنة ١١١١ هـ و هذا الكتاب خمسة و عشرون مجلداً ضخماً يحوي مقالات شرعنا في كلّ علم و باب آية أو رواية أو حكمة أو تحقيق أو تاريخ حتّى كاد أن يكون كدائرة معارف كبرى للعلوم الإسلامية.

و قال العلاّمة العيلم السيّد هبة الدين الشهرستاني الشهير في تأليفه المنيف «الهيئة و الإسلام»: لم يعمل مثله أي مثل البحار في الإسلام حتى الآن [١]. قال المحدّث الجليل القمي ـ رحمة الله عليه ـ في ديباجة فهرسه لكتاب البحار الذي سمّاه «سفينة

---

١ ـ ج١ ص١٦ طبع بغداد.

بحار الأنوار»[١]: لم تأت الدهور بمثله ــ أي بمثل البحار ـ حسناً و بهاءً... لم ير الناظرون ما يدانيه نوراً و ضياء... لم يعهد في الأزمان السالفة شبيهه صدقاً و وفاءً، و هو كتاب جامع لدرر أخبار الأئمّة الأطهار و مشتمل على أنواع العلوم و الحكم و الأسرار. ج.

القول ١٧ : و وافقهم على ذلك أصحاب الحديث ـ ٥٠/ ١ .

انظر ملحق الأمالي للسيّد المرتضى[٢]. ج.

القول ١٨ : لاهي هو و لا غيره ـ ٥٢/ ٢ .

لم يكن في الصدر الأول و زمن الصحابة و التابعين خوض في هذه المسائل و تدقيق عن معانيها بل كانوا يثبتون لله ـ تعالى شأنه ـ ما أطلقه على نفسه من صفاته مع نفي المماثلة و المشابهة بدون تعرّض للتأويل أو الفرق بين صفات الذات و الفعل، و لما نشأت المعتزلة و تكلّموا في هذه المسائل و بحثوا عن معانيها أخذ السلف من أهل الأثر أيضاً يتكلّمون فيها.

و إذ كانت المعتزلة ينفون أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته قابلهم جماعة من أهل الأثر و الحديث بالمبالغة في الإثبات و انّها صفات قديمة قائمة بالذات و لم يكونوا يتجاوزون عن أمثال هذه التعبيرات و كان بعض هؤلاء مثل عبد الله بن سعيد و القلانسي و المحاسبي يحتجّون عليها بمناهج كلاميّة غير مضبوطة حتى جاء الأشعري و انحاز إلى حزبهم و أيّد مقالاتهم بالحجج الكلاميّة على طرق خصومهم من المعتزلة إذ كان هو في بدء أمره متلمذاً على أبي علي الجبّائي و عارفاً بمناهج أبحاثهم ثمّ رجع عن مسلك المعتزلة و انتصر لمقالة السلف، فأبدع هذه المقالة التي أشار إليها

١ـ مجلّدين طبع النجف.

٢ـ ص٣٨٢ طبع طهران ١٢٧٢ هـ. ج.

المصنّف ـ قدّس سرّه ـ و قال إنّه قول لم يسبقه إليه أحد ممن قبله. ز.

القول ١٩ : فارق به سائر أهل التوحيد ـ ٥٢/ ١٠.

أبو هاشم الجبائي أحد شيوخ المعتزلة و رؤسائهم الثلاثة الذين افترقت المعتزلة على مذاهبهم، و قد سلك المتأخّرون كالقاضي عبد الجبّار بن أحمد الرازي و غيره مسلكه و اتّبعوا طريقته، و قد اشتهر في كتب الكلام نسبة القول بالأحوال إليه، و قد خالفه في ذلك سائر المعتزلة، فمنشأ الخلاف أنّهم قالوا لاخلاف في إثبات تعلّق بين الصفة و الموصوف كالعالم و المعلوم و القادر و المقدور و غيرهما، و إنّما الخلاف في أنّ ذلك التعلّق هل هي بين الذات العالمة و بين المعلوم أو بين صفة قائمة بالذات حقيقة مغايرة لها و بين المعلوم، فذهبت طائفة إلى أنّها بين الذات و بين المعلوم، و ذهبت جماعة إلى أنّها بين الذات و الصفة و سمّاها أبو هاشم و من تبعه «حالاً» و قال إنّ كون العالم عالماً حال وصفة وراء كونه ذاتاً و هكذا في الباقي و قال: «انّها لا موجودة و لا معدومة و لا معلومة و لا مجهولة» وقد قال بنظير هذا القول أبو بكر الباقلاني و أبو المعالي الجويني أيضاً من الأشعريّة و لكن لم يكن قولاهما موجوداً في زمان المصنّف لتأخّر زمانهما عن عصره فلذلك نسب الخلاف إلى أبي هاشم وحده و قال إنّه فارق به سائر أهل التوحيد و الكلام على هذه الأحوال نفياً و إثباتاً مذكور في محلّه من كتب الكلام و المقالات و سيشير المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في فصل آخر إليها إشارة إجمالية و له ـ قدّس سرّه ـ كلام لطيف في هذا المعنى حكاه عنه الشريف المرتضى في كتاب «الفصول المختارة»[1].

قال: سمعت الشيخ (يعني المفيد) يقول ثلاثة أشياء لاتعقل و قد اجتهد المتكلّمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكلّ حيلة فلم يظفروا منهم إلّا بعبارات

١ـ ج٢ ص١٢٨ و ١٢٩ طبع العراق ج.

تناقض المعنى فيهما مفهوم الكلام: اتّحاد النصرانيّة و كسب النجاريّة و أحوال البهشميّة، و من ارتاب فيما ذكرناه في هذا الباب فليتوصّل إلى إيراد معنى منها معقول أو الفرق بينهما في التناقض و الفساد ليعلم أنّ خلاف ما حكمنا به هو الصواب و هيهات. ز.

القول ١٩: و ارتكب أشنع من مقال أهل الصفات ـ ٥٢/ ١١.

هم القائلون بأنّ لله تعالى صفات بها كان موصوفاً بمفاهيمها، وله علم به كان عالماً، و قدرة بها كان قادراً، و هكذا في سائر الصفات. و لما كانت المعتزلة ممّن ينفون الصفات بهذا المعنى بالغ بعض هؤلاء في الإثبات إلى حدّ التشبيه بصفات المخلوقين تعالى عن ذلك، و هم الذين قصدهم المصنّف في كلامه. ز.

القول ١٩: إطلاق القول عليه بأنّه مخلوق ـ ٥٣/ ٣.

وردت آثار كثيرة عن طرق الإماميّة بالنهي عن القول في القرآن انّه مخلوق، إذ كانت هذه اللفظة قد يرد في اللغة بمعنى المكذوب و المفتعل قال الله تعالى: ﴿إنّما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ أوثاناً و تَخْلُقُونَ إفْكاً﴾[1] وقال ـ عزّ و جلّ ـ حكاية عن منكري التوحيد: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهذا فِي المِلَّةِ الآخِرَةِ إن هذا إلاّ اخْتِلاق﴾[2]. فكان إطلاق هذه اللفظة في حقّ القرآن موهماً لكونه كذباً و اختلاقاً على ما كان يزعمه المشركون و الملاحدة و سائر أهل الضلال، لذلك وقع المنع من إطلاقها في ذلك المقام و أُجيز إطلاق ما لا يوهم مثل هذا المعنى كلفظ «محدث» و انّه كلام الله و كتابه و وحيه و تنزيله ممّا يفيد انّه غير أزلي و ليس بقديم إذ كان وقع إطلاق هذه القبيل من الألفاظ عليه في نفس كلام الله.

---

١ ـ سورة العنكبوت/ ١٧.

٢ ـ سورة ص/ ٧.

و قد وقـع بسبب هـذه المسألـة مشاجرات و فتـن في أيّام الـدولة العبّـاسية بين المعتزلة و أهل الحديث و اضطهاد لأهل الحديث و محنة ليس المقام مقتضياً لذكرها. ز.

القول ١٩: و كذلك أقول في الصفات ٥٣/ ١٦.

لا خلاف في جـواز إطلاق الأسماء و الصفـات على الباري تعـالى إذا ورد به إذن الشرع و عـدم جوازه في صـورة ورود منع شرعـيّ منـه، و وقع الخلاف في مـا لم يرد فيـه رخصة أو منـع و كان موصوفـاً بمعناه، فقال قـائلون بعدم افتقاره إلى التـوقيف و الإذن الشرعي إذا كان معناه حاصلاً في حقّه تعـالى و لم يكن إطلاقه موهماً لما يستحيل في حقّه تعـالى، و قال آخـرون إلى احتيـاجه إلى الإذن و التـوقيـف، و فصّـل آخرون بين الاسـم و الصفة، فمنع في الأوّل و أجاز في الثاني.

و مذهب الإماميّة هـو ما اختاره المصنف ـ قدس سرّه ـ لتطابق الأخبار المأثورة من أهل البيت ـ عليهم السلام ـ عليه، و إذ ليس مأخذ الجواز و المنع في هذا الباب دليلاً عقليّاً واجب الاتّباع أو لفظـياً لغويّاً يتكلّم في صحّته و فساده لايبقى إلاّ الرجوع إلى التوقيف، فيقتصر على موارد الإذن الشرعي كما اختاره المصنّف.

القول ٢٠: و إنّ المعنى في جميعها العلم خاصّة ـ ٥٤/ ٥.

غرضه ـ قدس سرّه ـ أنّ استحقاق ذاته تعالى و تقدّس لهذه الصفات ليس من جهة قياس عقلي يدلّ عليه، إذ قد عرفت أنّ وصف الباري تعالى لايجوز إلاّ بما وصف به نفسه الكريمة في كتابـه أو على لسان نبيّه ﷺ و ليس للعقـول في ذلك مسرح،و إذ نـرى أنّه أطلق عليه تعالى هذه الصفات من السمع و البصر و الإدراك و غيرها، و نرى أنّ الذي نعقل منها و يفيده معنى لغتنا هو مـا يرجع إلى الإحساس بالآلات و الجوارح من العين و الاذن و سائر القوىٰ المحسوسـة، و نعلم استحالة ذلك في حقّه تعالى شـأنه فلابدّ أن نحمله على معنـى يصحّ إجراؤه في حقّـه تعالى و هو العلم، فمعنـى كونه تعـالى سميعاً

علمه بالمسموعات، و معنى كونه بصيراً علمه بالمبصرات و هكذا. ز.

القول ٢١ ـ و عندنا انّه تخرّص منهم عليه ـ ٥٥/ ٥.

الذي حكاه المعتزلة عنه هو أنّ علم الله تعالى بالأشياء الموجودة بعلم متجدّد عند حدوثها و هو من الحكايات المختلقة عليه كما صرّح به المصنّف و السيّد المرتضى في الشافي و ستعرف حقيقة ذلك.

كان هشام بن الحكم في ابتداء أمره يذهب مذهب الجهميّة أتباع جهم بن صفوان، ثمّ رجع عن تلك الطريقة و دان بالقول بالإمامة بعد ما لقى الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ و رجع عن كافّة ما يخالف مذهب الإماميّة من أقاويلهم، و كان يناظر المعتزلة بعد ذلك و يعارضهم ويلزمهم بأشياء يعجزون عن الجواب منها و يورد أحياناً من الشبه و الاعتراضات عليهم بقصد استخراج ما عند خصومه منها، فكانوا يتّهمونه باعتقاد ذلك الأقاويل و التديّن بها و يشتهر أمثال النسب إليه و إلى غيره من الشيعة، ويذكرها أهل التأليف في المقالات أمثال النظام و الجاحظ و غيرهما في كتبهم أو يحكونها عنهم، ثمّ اشتبه الأمر على بعض مؤلّفي الشيعة فنقلوها في كتبهم و أثبتوا الحكاية بذلك عنه اعتماداً على نقل تلك الناقلين من خصومه، و المذاهب يجب أن تؤخذ من ألسنة قائليها أو ممن يؤمن في الحكاية عنهم ولا يصحّ الرجوع في إثباتها إلى الخصوم المتهمين بالتحامل.

و قد أورد الخيّاط المعتزلي في كتابه «الانتصار» ما كان يحتجّ به هشام على هذا القول المنسوب إليه من النقل و العقل، و كذا محمد بن عبدالكريم الشهرستاني الأشعري المتكلّم المعروف في كتابه «نهاية الاقدام في علم الكلام» بعد أن نسب إثبات علوم حادثة بعدد المعلومات تحدث كلّها لا في محلّ إلى جهم بن صفوان و هشام بن الحكم، ذكر ما كان يحتجّ به هشام على ذلك، و المحتمل قويّاً أن تكون هذه الحجج أوردها هشام إلزاماً للمعتزلة كما أشرنا إليه، و الله العالم. ز.

القول ٢٣: فيما انفرد أبو هاشم من الأحوال ـ ٥٦/ ٣.

اعلم، انّه لم يكن لأهل العلم في الصدر الأوّل خوض في هذه الأحوال، و إنّما اشتهر الخلاف في ذلك عن زمن الجبّائيّين أبي علي محمد بن عبد الوهاب و ابنه أبي هاشم حيث أثبتها أبو هاشم و نفاها أبو علي و غيره، و قد أشرنا إلى تصوير مذهبه في ذلك سابقاً و نزيدك بياناً هٰهنا انّه يقول: العقل يدرك فرقاً ضروريّاً بين معرفة الشيء مطلقاً و بين معرفته على صفة إذ ليس يلزم من معرفة الذات معرفة كونه عالماً أو قادراً أو حيّاً، و لا شكّ انّ العقل يدرك اشتراك الموجودات في شيء و افتراقها بأشياء أُخر، و انّ ما به الاشتراك فيها غير ما به افتراقها، و هذه قضايا عقلية لايكاد ينكرها عاقل و هي لا ترجع إلى الذات و لا إلى أعراض وراء الذات لأنّ ذلك يؤدّي إلى قيام العرض بالعرض المستحيل عقلاً فيتعيّن أنّها أحوال أي هي صفات وراء الذات بمعنى أنّ المفهوم منها غير ما يفهم من الذات، و للقوم خوض طويل في هذه المسألة، و قد أثبتها القاضي أبوبكر الباقلاني و إمام الحرمين عبد الملك بن محمد الجويني و الغزالي أيضاً من الأشعريّة كما أشرنا إليها سابقاً و نفاها كثير من المتكلّمين و أبطلوا ما فرّعه مثبتوها على القول به بما لا محلّ للتطويل بها هٰهنا. ز.

القول ٢٥: لشبهة عرضت له في تأويل الأخبار ـ ٥٧/ ٨.

الخلاف المذكور محكيّ أيضاً حكاية غير ثابتة بطريق القطع عن هشام بن الحكم، و قد أشرنا إلى أمر هذه الأقاويل المنسوبة إليه و إلى غيره من رجال الشيعة و متكلّميهم، و نصيب ذلك من الصحّة و الاعتبار و استناد حكاية إلى خصومهم المتّهمين بالتعصب و التحامل عليهم، و أوردنا الشواهد القويّة على ذلك في غير هذا المقام. و يحتمل قويّاً أن يكون نسبة هذا القول إليه استفادة منهم عن لازم الكلام المشتهر نسبته إليه في ألسنتهم من القول بأنّه جسم لا كالأجسام، فزعموا أنّ صحّة الرؤية من لوازم الجسميّة، فنسبوا إليه ذلك الذي يلزم من كلامه.

و قد أوضحنا أنّ هذه اللفظة إمّا أوردها في مقام معارضة خصومه كما يظهر من عبارة الشهرستاني [١] أو أطلقها مكان القول بأنّه شيء لا كالأشياء.

و على كلّ حال لم يكن مقصوده منها إثبات التشبيه و أقصى ما فيه أنّها غلط في التعبير يرجع في إثباتها و نفيها إلى اللغة، على أنّ الكراجكي ذكر رجوعه عن ذلك و تركه إطلاقه بعد ما بلغه إنكار الصادق ـ سلام الله عليه ـ في إطلاق هذه اللفظة عليه في كتابه «كنز الفوائد». ز.

القول ٢٧: و البغداديين من المعتزلة ـ ٥٩/ ١.

كانت مدينة البصرة مهد الاعتزال و منشأه الأصلي، و فيها قام أكبر زعمائها بنشر طريقتهم مثل واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد ثمّ أبي الهذيل و النظام و غيرهم، وحوالي أواخر القرن الثاني و القرن الثالث تأسّس فرع آخر للمعتزلة ببغداد حاضرة الدولة الإسلاميّة و مركز معارفها، و ظهر فيها جماعة من علماء المعتزلة و مفكّريها، وكانت بينهم و بين المعتزلة البصريّة مخالفات كثيرة في مسائل فرعيّة بعد اتّفاق الفريقين على أُصولهم المعروفة. ولكلّ من الطريقتين مميّزات و مشخّصات في طريق البحث و التفكير و التأثّر بالفلسفة اليونانيّة و غيرها، و استقصاء البحث في أطراف ذلك موكول إلى غير هذا المقام.

و مذهب البغداديين موافق غالباً مع أُصول الشيعة الإمامية، و قد أشار إلى جملة منها المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في هذا الكتاب و في ضمن فصوله، و قد أشرنا سابقاً إلى كتاب له في هذا الباب باسم «الرسالة المقنعة» في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روي عن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ. و في كتب الكلام كثير من المسائل الخلافيّة بين البصريين و البغداديين و لبعض المعتزلة مصنّفات مخصوصة في بيانها. ز.

١ـ ج٢ ص٢٣ طبع مصر.

القول ٢٨: في اللطف و الأصلح ـ ٥٩/ ٤.

عرّف المتكلّمون اللطف بما أفاد هيئة مقرّبة إلى الطاعة و مبعّدة عن المعصية بحيث لم يكن له حظ في التمكين و لا يبلغ حدّ الإلجاء، و التقييد بعدم الحظّ في التمكين لأجل الاحتراز عن وقوع الفعل بواسطة الآلات و الأدوات البشريّة فإنّها و إن كانت مما يقرّب إلى الطاعة و يبعّد عن المعصية إلاّ أنّ لها مدخليّة في تمكين المكلّف من الفعل، و التقييد بعدم الوصول إلى حدّ الإلجاء من جهة أنّه ينافي التكليف.

و القول بوجوب اللطف يختصّ به العدليّة من المعتزلة و الإماميّة و الزيديّة ويخالفهم فيه الأشعريّة، و قد نسب الخلاف فيه أيضاً إلى بشر بن المعتمر من قدماء المعتزلة و إن حكى رجوعه عن ذلك أخيراً بعد مناظرة سائر المعتزلة إيّاه، لكن تعليل المعتزلة بوجوبه من جهة أنّهم أوجبوه من جهة العدل و انّ الله تعالى لو فعل خلافه لكان ظالماً. و الإماميّة إنّما أوجبوه من جهة الجود و الكرم و انّه تعالى لمّا كان متّصفاً بهاتين الصفتين اقتضى ذلك أن يجعل للمكلّفين مادام هم على ذلك الحال أصلح الأشياء لهم و أن لايمنعهم صلاحاً و لا نفعاً.

و أمّا الأصلح فقد اختلف المتكلّمون في الأصلح في الدنيا هل هو واجب أم لا وذلك كما إذا علم الله تعالى أنّه إن أعطى شخصاً مقداراً من المال انتفع به و ليس فيه مضرّة له و لا لأحد غيره و لا مفسدة فيه و لا وجه قبح، فذهب أبو القاسم البلخي وسائر البغداديين و صاحب الياقوت من علماء الشيعة إلى وجوبه و قال البصريّون والأشاعرة و جمهور علماء الشيعة أنّه لايجب.ز.

القول ٢٩: في ابتداء الخلق في الجنّة ـ ٣/٦٠.

هذه المسألة من فروع مسألة اللطف و الأصلح، و قد اختلف فيها آراء متكلّمي المعتزلة و غيرهم على ما فصّله المصنّف، و قد حكى الخلاف فيه أيضاً عن بشربن

المعتمر المذكور سابقاً من معتزلة بغداد. حكى ابن الراوندي في كتاب «نقض فضيلة المعتزلة» للجاحظ انّه كان يقول: انّ ابتداء الخلق في الجنّة للمكلّفين كان أصلح لهم من الابتداء في الدنيا. ز.

القول ٣٠: انّ المعرفة بالله تعالى اكتساب ـ ٦١/ ٢.

الطريق إلى معرفة الأشياء أحد أُمور تنحصر فيها:

الأوّل: العلم بها بسبب العلم الضروري الذي يحصل للنفس بأدنى توجّه إليه و التفات نحوه فيضطر إلى معرفته بحيث لايمكن دفعه عن نفسه و ذلك كالعلم بـ «انّ الاثنين ضعف الواحد»، و «انّ الجسم الواحد لايمكن أن يكون في حال واحد في مكانين»، و « الشيء لايخلو من أن يكون ثابتاً أو منفياً» و نظائر ذلك ممّا يعرف بداهة لكونه مركوزاً في أوائل العقول.

الثاني: يعلم بها من جهة الإدراك بعد حصول شرائطه و ارتفاع اللبس و المانع مثل المدركات بالحواس المعروفة.

الثالث: العلم بها بسبب الأخبار المفيدة لليقين كالعلم بالبلدان و أخبار الملوك و أخبار من سلف من الأُمم و غير ذلك من الأُمور الغائبة عنّا و المعلومة لنا بسبب تلك الأخبار.

الرابع: العلم الحاصل بسبب النظر و الاستدلال و ترتيب المقدّمات الموصلة إلى النتائج في سبيل تعرّف الأشياء المجهولة.

و العلم بالله تعالى شأنه و بسائر المعارف اللازمة معرفته على المكلّفين ليس بحاصل من الوجه الأوّل لأنّ ما سبيله الضرورة و البداهة لايختلف فيه العقلاء و لذلك نشاهدهم لايختلفون في أمثال ما ذكرناه من الأمثلة، و العلم بالمعارف ممّا اختلف فيه العقلاء من كلّ أُمّة في كل عصر و وقت.

و ليس الإدراك بطريق الحواسّ أيضاً طريقاً إلى معرفتها لأنّ هذه الأشياء غير ممكنة الإدراك من طريقها، و كذلك الخبر أيضاً ليس طريقاً إلى معرفتها، لأنّ الذي يفيد القطع منها هو ما ينتهي بالآخرة إلى الإدراك و المشاهدة و ما سوى ذلك لايفيد العلم لسامعيه كما لايحصل العلم بحقيقة الديانة الإسلاميّة و بصدق نبوّة رسول الله ﷺ لغير المسلمين مع أنّ جميع المسلمين يخبرونهم بذلك، و كذلك جميع الموحّدين من أهل الديانات يخبرون أهل الزندقة و الإلحاد بوحدانيّة الله تعالى و بحدوث العالم و بغير ذلك و لايحصل لهم العلم بمجرّد اخبارهم.

فإذا لم يمكن تحصيل العلم بالمعارف اللازمة بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة فلايبقى إلاّ أن يكون ذلك من جهة الاكتساب و طريق النظر و الاستدلال، و لهذا قال محقّقو المتكلّمين: إنّ النظر أوّل الواجبات على المكلّفين. ز.

القول ٣١: جهم بن صفْوان و عبدالسلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي ٦١/ ١٠

جهم بن صفوان الترمذي من الجبريّة الخالصة، ذكروا أنّه أظهر مذهبه بترمذ و أشاعه علانية و حاور فيه ثمّ خرج مع حارث بن سريج الأزدي بخراسان على عمال بني أُميّة منكراً لسيرة الامويّين و داعياً إلى الكتاب و السنّة، و وقعت واقعة بين الحارث ابن سريج و نصر بن سيّار أمير خراسان من قبل الامويين فانهزم و أُسر يومئذ جهم بن صفوان و قتل و ذلك في سنة ١٢٦ هـ. و له مقالات تعرّض لذكرها المؤلّفون في المقالات، و منها زعمه أنّ الإنسان لايوصف بالاستطاعة على الفعل بل هو مجبور فيما يخلقه الله فيه من الأفعال على ما يخلقه في سائر الجمادات، و انّ نسبة الفعل إليه بطريق المجاز كما يقال «جرى الماء» و «طلعت الشمس» و «أمطرت السماء» و «اهتزّت الأرض» و إن لم يكن شيء من ذلك من فعل المنسوب إليه، و انّ الثواب و العقاب أيضاً كما في الأفعال جبر فكلّما يفعله العبد من طاعة و معصية فهو اضطرار منه، و كذا ما يفعل به من ثواب و عقاب، و كلّ ذلك فالله تعالى فاعله و صانعه.

و أمّا عبد السلام بن محمد الجبّائي فإنّه كان يجوّز خلوّ القادر عن الفعل و الترك، وقد احتجّ لمذهبه بأنّ القادر لكونه قادراً لو لم يجز خلوّه عن الأخذ و الترك لما جاز خلوّ القديم تعالى عن ذلك فيلزم منه قدم الفعل.

و أمّا تجويز تعذيب العبد في ذلك الحال فمبنيّ على قوله بثبوت الواجب العقليّ، و انّ الله تعالى لما أكمل عقول المكلّفين و وهب لهم من القدرة و الاستطاعة و تهيئة الآلات و الجوارح ما أزاح بها عللهم كانوا ملزمين بفعل ما يحسنه عقولهم و ترك ما يقبحه و اجتنابه، ففي هذا الحال لما ترك العبد فعل الطاعة الواجب عليه بحكم العقل يصحّ التعذيب له على ذلك و إن كان لم يصدر منه قبيح أيضاً فتجويزه لتعذيبه لأجل تركه ما كان ملزماً بفعله بحسب حكم العقل و إن لم يكن بخروجه من الفعل و الترك لم يفعل هو شيئاً و لم يفعل به شيء و لم يقع له إلجاء و اضطرار إلى الفعل.

و كون مقالته في بعض الوجوه أعظم فحشا من مذهب جهم من جهة أنّ جهماً يرى العبد ملجأ و مضطرّاً إلى الفعل، و الجبّائي لايراه كذلك و مع ذلك يجوّز تعذيبه و هذا كما تراه مخالف للعدل. ز.

القول ٣٢: أنبياء الله ـ صلوات الله عليهم ـ معصومون ـ ٦٢/ ٢.

العصمة في موضوع اللغة هو المنع و قد خصّ في اصطلاح المتكلّمين بمن يمتنع باختياره عن فعل الذنوب و القبائح عند اللطف الذي يحصل من الله تعالى في حقّه، وعرّفه صاحب كتاب «الياقوت» من قدماء الإماميّة بأنّه لطف يمتنع من يختصّ به عن فعل المعصية و لايمنعه على وجه القهر، أي انّه لايكون له حينئذٍ داعٍ إلى فعل المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما. و للمصنّف بيان واف في معناه في الزيادة الملحقة بآخر الكتاب.

و أمّا مسألة عصمة الأنبياء ـ صلٰوات الله عليهم أجمعين ـ عن الذنوب

و المعاصي فقد اختلف فيها أقاويل الفرق في موارد:

الأول: فيما يرجع إلى الاعتقاد كالشرك و الكفر، و لا خلاف بين المسلمين في نفي ذلك عنهم و عصمتهم عن ذلك إلاّ ما يحكى عن فرقة من الخوارج يرون جواز صدور الذنب عنهم، و يذهبون إلى تكفير مرتكبي الذنوب مطلقاً فيلزمهم القول بذلك.

الثاني: فيما يرجع إلى تبليغ الرسالة و بيان الأحكام، فذهب الأكثرون أيضاً إلى عصمتهم فيه أيضاً و نسب إلى الباقلاني تجويز ذلك عليهم إذا كان من جهة السهو و النسيان.

الثالث: فيما يتعلّق بالأفعال، فالحشويّة جوّزوا صدور الذنوب عنهم حتّى الكبائر متعمّداً، و جوّزه آخرون إذا كان من الصغائر بشرط أن لا يكون محقّراً لشأنهم و موجباً لاستخفافهم، و لهم في ذلك أقاويل متفرّقة أُخرى أعرضنا عنها مخافة التطويل. و ليس في الفرق الإسلامية من يوجب لهم العصمة مطلقاً صغيرة كانت أو كبيرة قبل النبوّة و بعدها إلاّ الشيعة الإمامية على ما فصّله المصنّف في الكتاب، و قد تعلّقت الحشويّة بآيات و روايات قد أوضح العلماء بطلان تعلّقهم بها و بيّنوا وجوهها و محاملها الصحيحة في مصنّفاتهم.

و ممّن استقصى الكلام في ذلك الباب الشريف المرتضى ـ قدّس سرّه ـ في كتابه المعروف بـ «تنزيه الأنبياء» و العلاّمة ابن حزم الأندلسي في الجزء الرابع من كتاب «الفصل» و كذا العلاّمة أبو الحسن الآمدي في كتابه «ابكار الأفكار» و غيرهم. ز.

القول ٣٣: ... من ذنبك و ما تأخّر ـ ٦٢/ ١٣.

سورة الفتح : ٢.

القول ٣٣: ما ضلّ صاحبكم و ما غوى ـ ٦٣/ ٢.

سورة النجم : ١ , ٢.

القول ٣٤: القول في جهة إعجاز القران ـ ٦٣/ ٣.

لما كان القرآن الكريم هو المعجزة الخاصّة لرسول الله ﷺ و آية رسالته الباقية و إن كان قد أيّده الله تعالى أيضاً بغيره من المعجزات و الأعلام الظاهرات، اهتمّ المسلمون من الصدر الأوّل بالبحث عمّا يتعلّق به، و من مهمّات ذلك البحث عن وجه إعجازه و أنّه هل هو فصاحته الخارقة للعادة أو بلاغة معانيه أو نظمه الخارج عن معهود النظم في كلم سائر البلغاء، أو اسلوبه الخاصّ الذي ليس له مثيل في سائر الكلمات، أو عدم وقوع اختلاف و مناقضة فيه مع كثرة الوجوه التي تصرّف فيه و اختلاف مذاهبه في ذلك مع ما هو المشاهد من الاختلاف الواقع في غيره بحسب تلك الوجوه، أو لغير ذلك مما تعرّض الباحثون له في مظانّه و بحث عنها أهل التفسير و علماء الكلام و البلاغة بحسب اختلاف نزعات أبحاثهم.

و من الأقوال المعروفة في وجه إعجازه القول بالصرفة الذي اختاره جمع من حذّاق المتكلّمين و قد ذكروا في تفسيره احتمالات:

الأوّل: انّ المراد به أنّ الله تعالى صرف دواعي أهل اللسان عن معارضته مع حصول تلك الدواعي لهم و توفّرها فيهم مثل التقريع لهم بالعجز و تكليفهم بالانقياد والخضوع و غير ذلك، و حاصل ذلك الوجه أنّه كان في مقدور أهل اللسان معارضته وإنّما صرفوا عنه بنوع من المنع و الصرف من باب اللطف ليتكامل به ما أراده الله تعالى من جعله دليلاً على نبوّته و صدق رسالته و هذا هو رأي أبي إسحاق النظام و هو أوّل من نسب إليه هذا القول و تبعه فيه أبو إسحاق النصيبي و عبّاد بن سليمان الصيمري وهشام بن عمرو الفوطي و غيرهم و هو اختيار المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في ذلك.

الثاني: إنّ الله تعالى سلب عنهم العلوم التي كانوا يتمكّنون بها من معارضة القرآن و يتأتّى لهم الفصاحة المماثلة لفصاحته، و هذا الاحتمال هو الذي اختاره السيّد المرتضى ـ قدّس سرّه ـ في معنى الصرفة، و قد صنّف في معناه كتاباً سمّاه بـ «الموضح عن

جهة إعجاز القرآن» و اختاره أيضاً شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي ـ قدّس سرّه ـ في شرحه لجمل السيد لكن رجع عنه أخيراً في كتابه «الاقتصاد» إلى القول بأنّ وجه الإعجاز هو الفصاحة المفرطة في هذا النظم المخصوص دون الفصاحة بانفرادها و دون النظم بانفراده.

الثالث: إنّ الله تعالى سلبهم القدرة على المعارضة على نوع القسر و الإلجاء، وقد أورد على هذا الاحتمال الأخير بأنّه حينئذٍ لا يكون الكلام معجزاً و إنّما يكون المنع معجزاً فلا يتضمّن الكلام فضيلة على غيره في نفسه و التفصيل في ذلك موكول إلى مواضعه. ز .

القول ٣٤: و خالف فيه جمهور أهل الاعتزال ـ ٦٣/ ٨.

انظر مقال «إعجاز القرآن في مذهب الشيعة الإماميّة» للكاتب الكبير و الأُستاذ الشهير توفيق الفكيكي المحامي ببغداد في مجلة رسالة الإسلام الغرّاء [١] تلك المجلّة الجليلة التي تصدر عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية [٢] بالقاهرة .

١ـ ص٢٩٢، ٣٠٢ ج٣ طبع مصر.

٢ـ و من أراد أن يعرف ما يهدف له أعضاء جماعة الدار الأماثل معرفة كاملة فعليه أن يراجع إلى المقال الوحيد الذي دبّجه يراعة العلاّمة الإمام آية الله الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء ـ مدّ ظلّه ـ تحت عنوان «بيان للمسلمين».

هذا، و قد نشر ذلك المقال القيّم في العدد الثاني من مجلّة رسالة الإسلام ص٢٦٨، ٢٧٣ لسنتها الثانية مصدّرا بهذه الجملات الجميلة:

اطّلع القرّاء على ما نشرناه من قبل لبعض العلماء من استعظام مهمة التقريب و توهّم استحالتها، و قد جاد فكر الإمام العلاّمة شيخ الشريعة و كبير مجتهدي الشيعة بهذا البيان الناصع الذي يفيض إخلاصاً و ايماناً كما يفيض ألمعيّة و علماً، و نحن إذ ننشره دفاعاً عن فكرة الحقّ و جمعاً للمسلمين على كلمة الإيمان، نسأل الله تعالى أن يطيل حياة الشيخ و يبارك فيها للإسلام و المسلمين. و نشرنا ترجمة ذلك المقال بالفارسيّة في آخر كتاب «زندگانى محمد» لكاتبه الكبير الفيلسوف كارليل ١ . ج .

و قال العلاّمة المجلسي ـ رحمة الله عليه ـ في آخر باب إعجاز القرآن [١]:

و أمّا وجه إعجازه (= إعجاز القرآن) فالجمهور من العامّة و الخاصّة و منهم الشيخ المفيد ـ قدّس الله روحه ـ على أنّ إعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة و الدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم و علماء الفرق بمهارتهم في فنّ البيان و إحاطتهم بأساليب الكلام، هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية و الآتية و على دقائق العلوم الإلهيّة و أحوال المبدأ و المعاد و مكارم الأخلاق و الإرشاد إلى فنون الحكمة العلميّة و العمليّة و المصالح الدينيّة و الدنيويّة على ما يظهر للمتدبّرين و يتجلّى للمتفكّرين ... و ذهب السيد المرتضى منّا و جماعة من العامّة منهم النظام إلى الصرفة على معنى أنّ العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكنّ الله صرفهم عن معارضته و اختلفوا في كيفيته...، و الحقّ هو الأوّل، فتدبّر حقّه. ج.

القول ٣٥: أ هي تفضّل أو استحقاق ـ ٦٣/ ٩.

عمدة من خالف في هذه المسألة هم الفلاسفة و من انتمى إليهم من متفلسفة الإسلام و هؤلاء يرون أنّ النبوّة لابدّ منها في نظام الوجود حتى يعرفوا بسبب وجود النبي وجه الصلاح في الأُمور الدنيويّة و الأُخرويّة، و قالوا إنّ النبي من يختصّ في نفسه بخواص ثلاث:

الأُولى: أن يكون بقوّة النفس بحيث يؤثر في هيولى العالم القابلة للكون و الفساد بإزالة صورة و إيجاد صورة، و علّلوا ذلك بأنّ هذه الصور يتعاقب على الهيولى من آثار النفوس الفلكيّة، و إذ كانت النفوس الإنسانية أيضاً من جوهر تلك النفوس و شديدة الشبه لها فلا يبعد أن يحصل لبعض هذه النفوس قوّة مؤثّرة في هيولى العالم و إحداث

١ـ بحار الأنوار ج٦ ص ٢٤٩ طبع كمباني. و انظر البحار ج١٩ ص٣٣ من هذا الطبع ايضاً.

تغيّرات و استحالات فيها.

الثانية: أن يطلع على الغائبات و على أُمور غير معلومة بسبب صفاء جوهر نفسه بغير تعليم و تعلّم، و اعتلّوا في ذلك بأنّ النفوس منقسمة إلى ما يحتاج إلى التعليم و إلى ما لايحتاج إلى التعليم، فإنّا نشاهد عياناً تفاوت الأشخاص في استنتاج النتائج و درك الحقائق. فكم من متعلّمين في مدّة واحدة يسبق أحدهما الآخر بحقائق العلوم مع قلّة اجتهاده عن جهد المسبوق بفرط الذكاء و شدّة الحدس، فالزّيادة في هذا من الممكن إلى أن يترقّى إلى حدّ في الكمال يستغني عن التعلّم باتّصال نفسه بالمبادئ العالية و العقول التي زعموا أنّ صور الموجودات العلميّة كلاّ منطبقة فيها، فيحصل له بسبب ذلك الاتّصال الاطّلاع على الأُمور الغائبة.

الثالثة: أن يتّصل بسبب قوّة النفس إلى العوالم العلويّة فيسمع كلام الله و يرى ملائكة الله، و قالوا إنّ النفس يمكن أن تتقوّى بحيث تتّصل إلى عالم الغيب و تحاكي المتخيّلة ما أدركت هناك بصور جميلة و أصوات مستحسنة فيرى في اليقظة صورة محاكية للجوهر الشريف في غاية الحسن و هو الملك الذي يراه النبي ﷺ و تتمثّل المعارف المفاضة على النفس من تلك العقول العلويّة بالكلام الحسن المنظوم فيسمع الكلام الموحى إليه من الله تعالى، و زعموا أنّ هذه الخواصّ الثلاثة تحصل للنفوس الإنسانيّة بتكامل قوّتيه النظريّة و العمليّة بالعلوم و المعارف و الرياضات و المجاهدات النفسانيّة و تقليل الشواغل و العوائق البدنيّة فتستعدّ بذلك لاستحقاق المرتبة العالية و الدرجة الرفيعة.

و هذا ظاهر لمن راجع كتب القوم و مؤلّفاتهم كمؤلّفات ابن سينا و غيره و من لخّص أقاويلهم و تعرّض لنقلها لأجل الردّ عليهم كالغزالي و أمثاله، و أمّا مخالفة أهل التناسخ فإنّهم لما جعلوا علّة تكرّر حلول النفس الإنسانية في الهياكل و الصور المختلفة مبنيّاً على مقادير أعمالهم الحسنة و السيئة في الدور الأوّل، و زعموا أنّ ذلك من جهة

استحقاقاتهم للجزاء الحسن و السيء في النشأة السابقة، فالصالح الخيّر يجعل روحه في قالب ينعّم عليه فيه بسبب ما كان يستحقّه من أعماله الصالحة، و الشرير الطالح يجعل روحه في قالب يعذّب فيه لما اقترفه من السيّئات و الجرائم، جعلوا النبوّة أيضاً نتيجة لاستحقاق سابق ينالها من يستحقّه، و هؤلاء التناسخيّة هم الغلاة الذين لا صلة لهم أصلاً بمذهب المسلمين من الشيعة و أهل السنّة و إنّما كانوا يتستّرون بأنفسهم تحت ستار التشيّع و غيره تمويهاً و ترويجاً لأغراضهم الفاسدة.

و عقيدة التناسخ قديمة كانت موجودة في معتقدات كثير من الملل السابقة على العصر الإسلاميّ كأهل يونان و الهند و غيرهما و عنهم سرت إلى الغلاة و من يحذو حذوهم.

و أمّا ما أشار إليه من مخالفة بني نوبخت فقد أشرنا سابقاً إلى أنّهم من جهة اشتغالهم بعلوم الأوائل و مطالعة كتب الفلسفة ربما كانوا يحتجّون[يجنحون ظ] إلى بعض آراء شاذّة مخالفة لما عليه جمهور الشيعة وفقاءهم. ز.

القول ٣٥: في التفضيل على من سواه ـ ١٢/٦٣ .

قال علاّمة اليمن أبو سعيد نشوان الحميري في «شرح رسالة الحور العين»[١]:
و قال واصل بن عطاء و من قال بقوله: النبوّة أمانة قلّدها الله تعالى من كان في علمه الوفاء بها و القبول لها و الثبات عليها من غير جبر، لقوله تعالى: ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ أي لم يجعلها الله تعالى إلاّ فيمن علم منه الوفاء بها و القبول لها، و ثواب الأنبياء على قبولهم و تأديتهم الرسالة لا على فعل الله تعالى فيهم و تعريضهم. وقال بهذا أبو الهذيل و بشر بن المعتمر و النظام و سائر العدلية.

و قال إمام المفسّرين أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي من أكابر علماء

١ـ ص٢٦٤ طبع مصر ١٩٤٨ م.

الإماميّة و مفسّريهم في القرن السادس الهجري ـ في «مجمع البيان» [١]: ثمّ أخبر سبحانه على وجه الإنكار عليهم (= على المشركين) بقوله: ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [٢] انّه أعلم منهم و من جميع الخلق بمن يصلح لرسالاته و يتعلّق مصالح الخلق ببعثه و أنّه يعلم من يقوم بأعباء الرسالة و من لايقوم بها فيجعلها عند من يقوم بأدائها و يتحمّل ما يلحقه من المشقّة و الأذى على تبليغها. ج.

القول٣٧: القول في عصمة الأئمّة ـ عليهم السلام ـ ٦٥/ ١.

الذي خالف في هذا و قال بجواز وقوع السهو و النسيان عن المعصوم هو الشيخ الصدوق أبو جعفر ابن بابويه القمي ـ قدّس سره ـ فإنّه نظراً إلى ظاهر بعض روايات واردة في ذلك كالخبر المروي عن طرق العامّة المتضمّنة لسهو النبيّ ﷺ في الصلاة و قول ذي اليدين المذكورة في كتبهم و غيرها، ذهب إلى تجويز وقوع السهو على النبيّ و الأئمّة ـ عليهم السلام ـ و زعم أنّ وقوع ذلك منهم إسهاء لهم من الله تعالى ليعلم الناس انّهم عباد مخلوقون و أن لايتّخذوهم أرباباً من دون الله، و زعم أنّ من نفى السهو عنهم هم الغلاة و المفوّضة، و نقل عن شيخه محمد بن الحسن بن وليد القمي ـ رحمة الله عليه ـ انّه قال: أوّل درجة في الغلوّ هو نفي السهو عن النبيّ ﷺ انتهى [٣].

و محقّقو أهل النظر من الإماميّة ذهبوا إلى نفي وقوع السهو في أُمور الدين عنهم لما دلّ على ذلك من الأدلّة القطعيّة عقلاً و نقلاً و الأدلّة الدالّة على عصمتهم و انّه لو صدر عنهم أمثال ذلك لانتفت فائدة البعثة و اللطف الموجود في وجود الإمام على تفصيل مبسوط في كتبهم الكلاميّة و مصنّفاتهم في باب الإمامة خاصّة.

١ـ ج٢ ص٣٦٢ طبع صيدا.

٢ـ سورة الأنعام/ ١٢٤.

٣ـ أُنظر من لا يحضره الفقيه ص٧٤، ٧٥ طبع تبريز للشيخ الصدوق، و إلى شرح عقائد الصدوق، في الغلو و التفويض في هذا المنشور. ج.

و للشيخ الجليل المصنّف ـ قدّس سرّه ـ رسالة مفردة معروفة في الردّ على الصدوق في هذه المسألة [١] تعرّض فيها لحال الخبر الذي استدلّ به على مقصوده و بيّن ما فيه من وجود الخلل و المخالفة للأدلّة القاطعة بما لا مزيد عليه. ز.

القول ٣٩: و لأهل الإمامة في هذه المقالة ثلاثة أقوال ـ ٦٦/ ١١.

منشأ هذه الأقوال الثلاثة التي حكاها عن الإماميّة هو اختلاف الأخبار المأثورة عنهم في هذا الباب فكان المشاهد عن حالهم في كثير من الأحوال الحكم في القضايا بما يقتضيه أدلّة الشرع و أحكامه الظاهريّة المعروفة من العمل بالبيّنات و أقوال الشهود والرجوع إلى الاستحلاف واليمين في موارده على ما تقتضيه أُصول القضاء و الحكم، كما يظهر أيضاً من جملة من الآثار عملهم بمقتضى ما حصل لهم من العلم بحقائق القضايا و واقعيّاتها، بخلاف ما كان يقتضيه ظواهر الأحوال، و الصحيح في ذلك هو ما اختاره المصنف ـ قدّس سرّه ـ و نقله عن غيره أيضاً من إناطة الأمر إلى الألطاف والمصالح المختلفة في أشخاص القضايا و الأحكام، إذ لا استبعاد عقلاً أن يرشدهم الله تعالى بنوع من الدلالة في بعض الموارد على بواطن الأُمور و خفيّات الوقائع فيحصل لهم العلم على صدق الصادقين من الشهود و كذب كاذبيهم فيحكمون عند ذلك بمقتضى قطعهم، كما أنّه لايمتنع عقلاً أن يطوى عنهم علم جملة من بواطن الأشياء لمصالح و حكم في ذلك فيكون تكليفهم حين ذلك العمل بظواهر الحال، و من الجائز أيضاً أن يكونوا مع علمهم و اطّلاعهم على بعض بواطن الأُمور مكلّفين بالحكم على طبق الظواهر و عدم إظهار مايعلمونه لتقيّة أو غيرها،فالأُمور في ذلك تكون موكولة إلى

١ـ أدرج العلاّمة المجلسي هذه الرسالة النفيسة في البحار ص٢٢٣طبع كمباني و ج٦ ص٢٩٧ طبع طهران في باب سهوه و نومه ﷺ من الصلاة، أُنظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة ج٥ ص١٧٥ , ١٧٦ طبع طهران، و كتاب أبو هريرة ص١١٠، ١١٧ طبع صيدا للعلامة الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي ـ مد ظله ـ . ج.

المصالح الواقعيّة الموجودة في خصوصيّات الأحكام و إلى الألطاف المقتضية لإظهار الحكم واخفائه. ز.

القول ٤٠: بجميع الصنايع و سائر اللغات ـ ٦٧/ ١

انظر البحار ج٧ ص٣٢٢ طبع أمين الضرب . ج.

القول ٤٠: المفوضة كافة و سائر الغلاة ـ ٦٧/ ٧.

يكرّر ذكر اسم هذه الفرقة في هذا الكتاب و هم فرقة من الغلاة الذين غلوا في حقّ بعض المخلوقين و أجروا في حقّهم الأحكام الإلهيّة تعالى الله عن ذلك، و قول هذه الفرقة الذي فارقوا به غيرهم أنّهم قالوا في الأئمّة ـ عليهم السلام ـ أنّهم عباد مخلوقون و انّ ذواتهم حادثة و نفوا سمات القدم عنهم، و قالوا: إنّ الله تعالى تفرّد بخلقهم خاصّة ثمّ فوّض إليهم خلق العالم بما فيه و جعل إليهم أمر الخلق و الرزق و جميع الأفعال الواقعة في الكون، و قد أشار إلى معتقدهم هذا المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في شرحه لكتاب «اعتقادات الصدوق»[١] .

القول ٤١: و كون ذلك لهم في الصفات ـ ٦٧/ ٩ .

انظر البحار ص ٣٠٠ ج٧ طبع أمين الضرب. ج .

القول ٤١: و هذا لا يكون إلّا لله ـ عزّ و جلّ ـ ٦٧/ ١٦ .

قال المحقّق رشيد الدين محمد بن شهر آشوب المتوفّى سنة ٥٨٨ هـ في كتابه القيّم «متشابه القرآن و مختلفه»: النبيّ و الإمام يجب أن يعلما علوم الدين و الشريعة و لا يجب أن يعلما الغيب و ما كان و ما يكون لأنّ ذلك يؤدّي إلى أنّهما شاركان للقديم

١ـ أُنظر «شرح عقائد الصدوق» في الغلوّ و التفويض. ج .

تعالى في جميع معلوماته، و معلوماته لاتتناهى، و إنّما يجب أن يكونا عالمين لأنفسهما و قد ثبت أنّهما عالمان بعلم محدث و العلم لايتعلّق على التفصيل إلاّ بمعلوم واحد، ولو علما ما لايتناهى لوجب أن يعلما وجود ما لايتناهى و ذلك محال، و يجوز أن يعلما الغائبات و الكائنات الماضيات أو المستقبلات بإعلام الله تعالى لهما شيئاً منها...[١]. ج.

القول ٤٢: و إن كانوا أئمّة غير أنبياء ـ ٦٨/ ٣.

انظر: «شرح عقائد الصدوق» في نزول الوحي. ج.

القول ٤٢: و جاعلوه من المرسلين ـ ٦٨/ ٤.

سورة القصص ٧ و أوّل الآية: ﴿و أوحينا إلى أُمّ موسى...﴾ ج.

القول ٤٢: و انّما منع ذلك الإجماع و العلم ـ ٦٨/ ١٠.

قال الفاضل أبو عبد الله المقداد بن عبد الله السيوري الحلّي المتكلّم الشهير المتوفّى سنة ٧٢١ هـ في كتابه القيّم «اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة» مخطوط [٢]، تاريخ كتابة نسختنا ٨٥٢ هـ: البحث الثاني أنّه (= خاتم الرسل) مبعوث إلى كافّة الخلق، و دليل ذلك إخباره ﷺ بذلك المعلوم تواتراً مع ثبوت نبوّته المستلزمة لاتّصافه

١ـ ج١ ص٢١١ طبع طهران ١٣٦٩ هـ.

٢ـ قال العلاّمة الخوانساري في «روضات الجنّات» ص ٦٦٧ طبع ١ عند كلامه على ترجمة الفاضل المقداد: و كتابه «اللوامع» من أحسن ما كتب في فن الكلام على أجمل الوضع واسدّ النظام و هو في نحو من أربعة آلاف بيت ليس فيه موضع ليته كان كذا و ليت. و قال مؤلف اللوامع في ديباجته: ... و قد صنف العلماء في ذلك (= علم الكلام) الجم الغفير و بالغوا في تنقيح مسائله بالتقرير و التحرير فاحببت مزاحمتهم في التقرب إلى رب الأرباب و الفوز بوافر الأجر و جزيل الثواب بتحرير كتاب جامع لغرر فوائد العلم المشار إليه و تقرير نكت فوائد المعول فيه عليه... ج

بصفات النبوّة التي من جملتها العصمة المانعة من الكذب، و خالف في ذلك بعض النصارى حيث زعم أنّه مبعوث إلى العرب خاصّة و هو باطل لأنّه لما سلم نبوّته لزم تصديقه في كلّ ما أخبر به و من جملته عموم نبوّته كقوله في القرآن: ﴿يا أيّها النّاسُ انّي رسولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾، ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ رَحمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾، ﴿لانْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ﴾ [1]، و قوله ﷺ: «بُعِثْتُ إِلَى الأسودِ و الأحمر» و لايرد كونه عربياً و قد قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلاّ بِلِسَانِ قَوْمهُ﴾ فلو أُرسل إلى غيرهم لزم خطاب من لايفهم و مخالفة الآية لإمكان الترجمة فيحصل الفهم و ليس في الآية دلالة على منعه إذ لا يلزم من إرسال الرسول بلسان قومه أن لا يرسله إلى غيرهم بتفهيمهم بلسانهم.

فائدة: يلزم من عموم نبوّته كونه خاتم الأنبياء و إلاّ لم تكن عامّة للخلق و لقوله تعالى: ﴿وَ خَاتَمَ النبيّين﴾ و قوله ﷺ: «لا نبيَّ بَعْدِي» و قال إمام المفسّرين أبو علي الطبرسي في «مجمع البيان» [2]: و في قوله: ﴿من بلغ﴾ دلالة على أنّه خاتم النبيين و مبعوث إلى الناس كافة، إذ لم يقيّده بزمان و لا مكان. و قال الأُستاذ السيد محمد رشيد رضا المتوفّى سنة ١٣٥٤ هـ في «تفسير المنار» [3] و قوله تعالى: ﴿لأُنذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ﴾ نصّ على عموم بعثة خاتم الرسل ﷺ أي لانذركم به أي بالقرآن يا أهلَ مكّة أو يا معشر قريش أو العرب و جميع من بلغه و وصلت إليه دعوته من العرب أو العجم، أو المعنى لانذركم به يا أيّها المعاصرون لي و جميع من بلغه إلى يوم القيامة . ج.

القول ٤٢ ـ فامّا ظهور المعجزات عليهم ـ ٦٨/ ١٣.

انظر البحار ج٧ ص٣٦٤ طبع كمپاني. ج.

---

١ ـ سورة الأنعام/ ١٩ ﴿ قل... و اوحي إلي هذا القرآن لانذركم به و من بلغ﴾. ج.

٢ـ ج٢ ص٢٨٢ طبع صيدا.

٣ـ ج٧ ص٣٤١ طبع مصر.

القول ٤٢: و بنو نوبخت تخالف فيه و تأباه ـ ٦٨/ ١٦.

الأقوال التي ينسبها في الكتاب إلى بني نوبخت هي آراء من تقدّم منهم على عصره و لاسيّما آراء المتكلّمين الجليلين الشهيرين أبي سهل و أبي محمد النوبختيين ـ رحمها الله ـ و بعض النوبختيين المتأخّرين يوافقون في ظهور الاعلام و المعجزات على أيدي الأئمّة ـ عليهم السلام ـ. قال الشيخ الجليل أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت في كتابه الموسوم بـ «الياقوت» ما لفظه: و ظهور المعجزات على أيدي الأئمّة جائز و دليله قصّة مريم و آصف و غير ذلك. و قال العلاّمة الحلّي ـ رحمه الله ـ في شرحه [1]: انّه غير مستحيل و لاقبيح فجاز إظهاره، أمّا عدم قبحه فلأنّ جهة القبح هو الكذب و هو منتف هٰهنا إذ صاحب الكرامة لايدّعي النبوّة فانتفى وجه القبح. و من ذهب إلى جواز صدور الكرامات عنهم من مشايخ المعتزلة غير من أشار إليه المصنّف هو أبو الحسين البصري. ز.

القول ٤٣: و السفراء و الأبواب ٦٩/ ٥.

انظر البحار ج٧ ص٣٦٥ طبع كمپاني. ج.

القول ٤٣: في الصالحين و الأبرار ـ ٦٩/ ٨.

مسألة ظهور الكرامات على الأولياء و الأبرار ممّا جوّزه أكثر الفرق و إنّما خالف فيه المعتزلة بشبهة انّه يبطل دلالة المعجزة على النبوّة، و جوّزه من المعتزلة غير أبي بكرابن الأخشيد المذكور في كلام المصنّف ـ قدس سرّه ـ أبو الحسين البصري أيضاً و كذا محقّقو

---

١ ـ و سمّى ذلك الشرح النفيس الهام: بـ «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» مخطوط و يطبع الآن بعون الله تعالى بالعراق بعناية صديقنا العلاّمة المفضال السيد محمد علي القاضي الطباطبائي التبريزي نزيل النجف الأشرف ـ جزاه الله عن العلم و الدين خيراً. ج.

الأشعريّة كالجويني و الغزالي و فخر الدين الرازي و غيرهم، و الكلام في ردّ الشبهة المذكورة للمعتزلة و غيرها مذكور في كتب الكلام. و أمّا الزيديّة فالمذكور في كلام المصنّف أنّهم يوافقون في نفي صدورها مع المعتزلة و كأنّه كان في بعض المتقدّمين منهم و إلاّ ففي كلام المتأخّرين منهم جوازه، قال السيد الإمام أبو الحسين يحيى بن حمزة بن علي الحسيني من أفاضل أئمّة الزيديّة القائمين باليمن في كتابه الكبير في الكلام المسمّى بـ «الشامل» بعد أن ذكر ذهاب جماهير المعتزلة إلى امتناع إظهار الخوارق على الأولياء و ذهاب الإماميّة إلى وجوب ظهورها على الأئمّة ما نصّ عبارته: و ذهب الشيخ أبو الحسن و المحقّقون من الأشعريّة كالغزالي و الجويني و صاحب « النهاية» و غيرهم إلى جواز ظهورها عليهم و هو الذي ذهب إليه أئمّة الزيديّة و من تابعهم من علماء الدين. انتهى.

و الفلاسفة المسلمون أيضاً جوّزوا وقوعها من الأولياء و لهم في إثبات ذلك مناهج عقلية مذكورة في كلماتهم كما يظهر للمراجع إلى كتب ابن سينا مثل الشفاء و الإشارات و غيرهما. ز.

القول ٤٦: بين الأئمّة و الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ٧٠/ ١١.

انظر البحار ج٧ ص٣٤٥ طبع كمپاني. ج.

القول ٤٦: و أنا ناظر فيه ـ ٧١/ ٤.

قد رفعنا إلى معالي العلاّمة الشهير السيد هبة الدين الشهرستاني في شعبان سنة ١٣٥٤ هـ هذه المسألة: هل الأئمّة ـ عليهم السلام ـ أفضل من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أم الأمر بالعكس؟ فأجاب ـ مدّ ظلّه ـ عنها بهذا النصّ: أمّا بالقياس إلى النبي ﷺ فالجميع دونه في جميع الفضائل و إنّما فضائلهم رشحات من فضله و علومهم مقتبسة من علمه و شرفهم فرع شرفه. و أمّا بالقياس إلى سائر الأنبياء السالفين فلا يبعد أن تكون جملة من

هؤلاء أفضل و أشرف من جملة في أُولئك، لأنّ في هؤلاء من هو أعلم و أشرف و أكثر جهاداً في سبيل الله، و أصبر و أعظم نفعاً للبشر علميّاً و أدبيّاً و أخلاقياً و اجتماعياً، فلا يبقى ما يقف عثرة في سبيل التفضيل سوى ميزة النبوّة، و قد قرّرت في محلّه أنّ الخلافة لأفضل الأنبياء قد يعتبر أعظم درجة من بعض الأنبياء، و بعبارة أُخرى لم يثبت أنّ الخلافة الإلهيّة عن أعظم أنبياء أقلّ درجة من كل نبيّ، و لدينا مثال محسوس و هو قياس ملك صغير من الشرف إلى ملك كبير، مثل ملك بريطانيا ثمّ قياسه إلى وزير المستعمرات، فإنّ وزير الملك العظيم يقتبس من عظمة ملكه فضلاً و عظمة لا يدانيه فضل الملك الصغير و لا عظمته. و إن أبيت إلاّ أن يقام لك شاهد من آثار الشريعة القدسية فالحديث المرويّ عن رسول الله ﷺ: «علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل»، و في أكثر الروايات «أفضل من أنبياء بني إسرائيل»، فإن أخذنا العموم من علماء الأُمّة فأهل بيت النبي المصطفىٰ ﷺ أولى بالقصد و إلاّ فهم القدر المتيقّن، مضافاً إلى ما ورد في علي ـ عليه السلام ـ من أنّه أخو النبي و نفسه، و انّه خير الناس من بعده، و زوجته خير النساء، و نسلهما خير نسل، و « الحسن و الحسين سيّدا شباب أهل الجنّة» فيعمّ كلّ نبيّ مات في شبابه « و كلّ أهل الجنّة شباب» و « عليّ منّي و أنا من عليّ» و «حسين منّي و أنا من حسين» و ما يدريك أن لو كانت النبوّة باقية مستمرّة لكانت النبوّة في هؤلاء متسلسلة فما قصروا عنها إلاّ لمانع في الحكمة الإلهيّة العامّة لا لقصور في استعداد هؤلاء خاصّة، و الله أعلم بحقائق الأُمور. و راجع «متشابه القرآن» [١] للشيخ الجليل المحبوب محمد بن شهر آشوب. و انظر رسالة «أصل الشيعة و أُصولها» [٢] للعلاّمة الشهير آل كاشف الغطاء مدّ ظلّه، أيضاً. ج.

١ـ ص٤٤, ٤٥ طبع طهران ١٣٢٨ هـ. ش.

٢ـ ص ٨٤ طبع نجف.

القول ٤٧ ـ كذلك نجزي الظالمين ـ ٧١/ ٩.

سورة الأنبياء: ٢٩.

القول ٤٨: المفاضلة بين الأئمّة ـ عليهم السلام ـ و الملائكة ـ ٧١/ ١٣.

سبق منه الإشارة في فصل متقدّم إلى الأقوال المختلفة في المفاضلة بين الأنبياء و الأئمّة ـ عليهم السلام ـ و أظهر التمايل إلى فضل الأئمّة من آل محمد ﷺ على سائر الأنبياء و الرسل غير نبيّنا محمد ﷺ و مع ذلك لم يقطع به و قال: «أنا ناظر فيه»، و في هذا الفصل يشير إلى المفاضلة بين الأئمّة و الملائكة و يفرّق في ذلك بين الرسل من الملائكة و بين غيرهم من سائر الملائكة و يقول انّ قوله فيهم و في المفاضلة بينهم وبين الأئمّة من آل محمد ﷺ مثل قوله في المفاضلة بين الأنبياء و الرسل من البشر وبينهم ـ عليهم السلام ـ، و امّا سائر الملائكة فقطع بأنّ الأنبياء من البشر و الأئمّة ـ عليهم السلام ـ أفضل منهم. و للسيّد الشريف المرتضى ـ قدّس سرّه ـ مسألة خاصّة في هذا الباب استوفى الكلام في أطرافه و استقصاه بذكر الأدلّة و الحجج و هي معروفة [1]. ز.

القول ٤٨: ليس موضعها هذا الكتاب ـ ٧١/ ١٧.

انظر «مجمع البيان» ج٢ ص ٣٠٤ س١٣ طبع صيدا للشيخ الطبرسي. ج.

القول ٤٩ ـ كما جاءت به الرواية ـ ٧٢/ ١٥.

قال المؤلّف ـ قدّس سرّه ـ في جواب المسألة الرابعة و العشرين من المسائل العكبرية (مخطوط): إنّهم (= الحجج) عندنا أحياء في جنّة من جنّات الله ـ عزّ و جلّ ـ يبلغهم السلام عليهم من بعيد و يسمعونه من مشاهدهم كما جاء الخبر بذلك مبيّناً على

١ـ أُنظر البحار ج١٤ ص ٣٥٩. ج.

التفصيل، و ليسوا عندنا في القبور حالّين و لا في الثرى ساكنين و إنّما جاءت العبادة بالسعي إلى مشاهدهم و المناجاة لهم عند قبورهم امتحاناً و تعبّداً، و جعل الثواب على السعي و الإعظام للمواضع التي حلّوها عند فراقهم دار التكليف و انتقالهم إلى دار الجزاء، و قد تعبّد الله تعالى الخلق بالحجّ إلى البيت الحرام و السعي إليه من جميع البلاد و الأمصار و جعله بيتاً له مقصوداً و مقاماً معظّماً محجوباً و إن كان الله ـ عزّ و جلّ ـ لا يحويه مكان و لايكون إلى مكان أقرب من مكان فكذلك يجعل مشاهد الأئمّة مزورة و قبورهم مقصودة و إن لم تكن ذواتهم لها مجاورة و لا أجسادهم فيها حالّة. ج.

القول ٤٩ ـ و لا هم يحزنون ـ ٧٣/ ٦.

سورة آل عمران: ١٧٠، ١٧١.

القول ٤٩: و جعلني من المكرمين ـ ٧٣/ ٧.

سورة يس: ٢٦ و٢٧ (آل يس ظ) و قال المؤلّف ـ رحمه الله ـ في جواب المسألة الرابعة من المسائل السروية: و قد قال سبحانه في مؤمن آل يس: ﴿قيل ادخل الجنّة﴾ الآية. فأخبر أنّه حي ناطق منعّم و إن كان جسمه على ظهر الأرض أو على بطنها. و قال الله تعالى: ﴿ولا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا﴾ الآية. فأخبر أنّهم أحياء و إن كانت أجسادهم على وجه الأرض أمواتاً لا حياة فيها. ج.

القول ٥٠: في أبيات مشهورة ـ ٧٤/ ٤.

قال العلاّمة الكبير و المتتبّع الخبير السيّد محسن الأمين العاملي ـ مدّ ظلّه ـ في جمعه النفيس «ديوان أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ على الرواية الصحيحة ص٨ـ١٠ طبع دمشق: و لا بأس بالإشارة إلى بعض ما يوجب القطع بفساد نسبة البعض مما في الديوان المشهور إليه ـ عليه السلام ـ... و من ذلك إيراده الأبيات التي أوّلها:

يـا حـار همدان مـن يمـت يـرني مـن مـؤمـن أو منـافـق قبـلا

مع أنّها للسيد الحميري و أوّلها:

قـول عليّ لحارث عجب كـم ثـمّ اعجـوبـة لـه حملا

فإنّه صريـح في أنّ ذلك حكاية قـوله ـ عليه السلام ـ لا نفـس قولـه. و العجب انّ جامع الديوان ذكر هذا البيت في آخـر الأبيات مع أنّه في أوّلها و صريح في أنّها ليست له ـ عليه السلام ـ، و الشيـخ الطوسي في أمـاليه في المجلس الثـامن عشر نسـب الأبيات إلى السيّد الحميري و ذكـر هذا البيت في أوّلها. وقد وقـع في هذا الاشتباه ابـن أبي الحديد في شرح النهج فنسب الأبيات إلى أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لما رأى في أوّلها خطاباً للحارث و لم يذكـر البيت الذي هـو أوّلها. و قال أيضاً في ص١١٤ مـن الديوان: وقـال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة إنّ الشيعـة تروي عنه شعراً قاله للحـارث الأعور الهمداني: «يـا حار همدان مـن يمـت يرني» البيـت... و لكنّ الصـواب أنّ هـذه الأبيات للسيّـد الحميري نظم فيهـا هذه القصّة فتـوهّم الـرواة انّها لأمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ من قـوله فيها: « يا حار همدان»، و إنّما ذلك حكاية قول أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ لا نفس قوله، روى ذلك الشيخ الطـوسي في أماليه في مجلس يوم الجمعـة ١٨ جمادي الآخرة سنة ٤٥٧ بسنده عن جميل بن صالح قال أنشدني السيد بن محمد:

قـول عليّ لحارث عجب كـم ثـمّ اعجـوبـة لـه حملا

يـا حـار همدان مـن يمـت يـرني مـن مـؤمـن أو منـافـق قبـلا

انظر أمالي الشيخ المفيد ص٢ـ٤ طبع نجف ١٣٦٧ هـ. ج.

القول ٥٠: مثقال ذرّة شرّاً يره ـ ٧٤/ ١٢

سورة الزلزال:٧و٨.

القول ٥٠: فانّ أجل الله لآت ـ ٧٤/ ١٤.

سورة العنكبوت:٥.

القول ٥١: و أجسام الملائكة في التركيبات ـ ٧٥/ ٥.

انظر كتاب «المحتضر»[١] تأليف الشيخ حسن بن سليمان الحلّي صاحب «مختصر بصائر الدرجات»[٢] تلميذ الشهيد الأوّل من علماء أوائل القرن التاسع. ج.

القول ٥٢: حتّى النشور و المآب ـ ٧٥/ ١١.

انظر إلى ما قاله المصنّف في هذا الموضوع في كتابه «تصحيح الاعتقاد» في النفوس و الأرواح. ج.

القول ٥٤: و كيف تكون صورهم في تلك الأحوال ـ ٧٧/ ٧.

انظر «بحار الأنوار» ج١٤ ص٤١٠ طبع أمين الضرب. ج.

القول ٥٤: عن الصادقين من آل محمّد ـ ٧٧/ ١٣.

لما كانت الأحكام الثابتة للمكلّفين من أمر و نهي و الاستحقاقات الحاصلة لهم من تعلّق مدح و ذمّ و ثواب و عقاب و غير ذلك كلّها متعلّقة بالانسان المكلّف جرت عادة المتكلّمين بالبحث عن حقيقة الانسان و ماهيته ليعلم أنّ ذلك المكلّف الّذي تعلّقت به هذه الأُمور من هو؟ و قد اختلفت أقاويلهم في ذلك على آراء كثيرة حتى عدّ منها زهاء أربعين قولاً و غالبها ناشئة من خلط معنى النفس و الروح بمعاني الحياة والعقل و نحوهما و المعروف بين محقّقي المتكلّمين هو القول بتجرّدها مما لا محلّ لبسط

---

١ ـ ص ١ طبع نجف ١٣٧٠ هـ.

٢ ـ طبع نجف.

القول في ذلك في هذا المقام.

و للمصنف في بعض أجوبة مسائله [١] كلام في هـذا المقام يناسب نقلـه في هذا المقام فقد سئل عنه عن الإنسان [٢] هل هو هذا الشخص المرئي المدرك أو هو جزء حالّ في القلب حسّاس درّاك، فأجاب بما لفظه:

إنّ الإنسان هـو ما ذكره بنو نـوبخت، و قد حكـى عن هشام بن الحكـم أيضاً، و الأخبار عن موالينا ـ عليهم السلام ـ تدلّ على ما أذهب إليه و هو أنّه شيء قائم بنفسه لا حجم له و لا حيّز و لا يصحّ عليه التركيب و لا الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق و هو الشيء الذي كـانت تسمّيه الحكماء الأوائل «الجوهر البسيط» و كذلـك كل حيّ فعّال محدث فهـو جوهـر بسيط، و ليس كما قـال الجبّائي و ابنـه و أصحابهما انّـه جملة مؤلّفة، و لا كما قال ابـن الأخشاد انّه جسم متخلخل في الجملة الظـاهرة، و لا كما قال ابن الراونـدي «الأعوازي خـ» [٣] إنّه جـزء لايتجزّأ . و قولي فيه قـول معمر من المعتـزلة وبني نوبخت من الشيعة على ما قدّمت ذكره، و هو شيء يحتمل العلم و القدرة و الحياة و الإرادة و النقص قائم بنفسـه محتاج في أفعاله إلى الآلـة التي هي الجسد. و الـوصف بأنّـه حيّ يصـحّ عليه القـول بأنّه عـالم و قادر و ليـس الوصف لـه بالحيـاة كالـوصف للأجساد بـالحياة حسب ما قدّمنـاه، و قد يعبّر عنه بالروح و على هـذا المعنى جاءت الأخبار أنّ الـروح إذا فارقـت الجسد نعّمـت و عذّبـت، و المراد أنّ الإنسان الـذي هو الجوهـر البسيط يسمّـى الروح و عليـه الثواب و العقـاب و إليـه توجّـه الأمر و النهـي والوعـد و الوعيد، وقـد دلّ القرآن على ذلك بقـوله: ﴿يا أَيُّهَا الإِنْسـانُ مَا غَرَّكَ بِـرَبِّكَ

١ـ و هي الأسئلة السرويّة التي وردت إليه ـ قدّس سرّه ـ من السيد الشريف بسارية مازندران فأجاب عنها بكتاب عبر عنه النجاشي بـ«المسألة الموضحة» و فيها مسألة الرجعة و الذرّ. ج.

٢ـ أُنظر «البحار» ص٤١١، ٤١٢ طبع كمپاني. ج.

٣ـ أُنظر تكملة «الفهرست» لابن النديم ص٤ من طبعة مصر . ج.

الكَرِيمِ* الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ* فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [١]، فأخبر تعالى انّه غير الصورة و أنّه مركّب منها و لو كان الإنسان هو الصورة لم يكن لقوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ معنىً لأنّ المركّب في الشيء غير الشيء المركّب فيه و لا مجال أن تكون الصورة مركّبة في نفسها عيناً لما ذكرناه، وقد قال سبحانه في مؤمن آل ياسين [٢]: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ* بِمَا غَفَرَ لِي﴾ [٣] فأخبر أنّه حيّ ناطق منعّم و إن كان جسمه على ظهر الأرض أو في بطنها، وقال الله تعالى: ﴿وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [٤] فأخبر أنّهم أحياء و إن كانت أجسادهم على وجه الأرض أمواتاً لا حياة فيها، و روي عن الصادقين ـ عليهم السلام ـ أنّهم قالوا: إذا فارقت أرواح المؤمنين أجسادهم أسكنها الله تعالى في أجسادهم التي فارقوها فينعّمهم في جنّته و أنكروا ما ادّعته العامّة من أنّها تسكن في حواصل الطيور الخضر، و قالوا المؤمنون أكرم على الله من ذلك، و لنا على المذهب الذي وصفناه أدلّة عقليّة لايطعن المخالف فيها و نظائرها لما ذكرنا من الأدلّة السمعية و بالله أستعين. انتهى كلامه ـ رفع مقامه ـ نقلناه بطوله لما فيه من الفائدة المناسبة في المقام. ز.

القول ٥٦: و الصراط و الميزان ـ ٧٨/ ١٤.

الطريق إلى معرفة هذه الأُمور و الأحكام المتعلّقة بالنشأة الأُخرويّة هو السمع وخبر المخبر الصادق فبعد ما ثبت نبوّة النبيّ ﷺ بالأدلّة القاطعة و عصمته يجب التصديق بكافّة ما أخبر به عن هذه الأُمور الممكنة التي لا استحالة فيها عقلاً كما يجب التصديق بسائر ما أتى به من الله تعالى، و بالجملة يجب الإيمان بجملة ما اخبر به عن

١ـ سورة الانفطار/ ٦ـ٨.

٢ ـ أُنظر «تفسير الشيخ أبي الفتوح الرازي» ج٤ ص٤٠٧ طبع طهران . ج .

٣ـ سورة يس/ ٢٦ـ٢٧.

٤ـ سورة آل عمران/ ١٦٩ .

هذه الأُمور، و أمّـا تفاصيلها و كيفيّاتها، و انّ الصراط ما هو، و الميـزان كيف هو و على أيّ كيفيّة تقع المحاسبة،و متـى ينزل الملكان على أهل القبور، و عمّا يسألونهم فقد ورد في بيانها أخبار كثيرة مـرويّة في طرق الفريقين لا يخرج غـالبها عن حريـم أخبار الآحاد فلابـدّ أن يسلك فيهـا ما يجب سلـوكه في سـائر تلك الأخبـار و الأخذ بها يـوافق منهـا الكتاب و السنّة القطعيّة و الإجماع و لا يخالف أدلّة العقول.

و للمصنّف بيـانات وافية في غـالب تلـك المسائل في شرحه لكتـاب «تصحيح اعتقاد الإماميّة» [١] للشيـخ الصدوق أبي جعفـر ابن بـابويـه القمّي ـ قدّس سرّه ـ ينبغـي المراجعة إليه لمن أراد مزيد التبصّر في ذلك و الله الموفّق للصواب. ز.

القول ٥٧: في الشفاعة ـ ٧٩/ ١٣.

اتّفق كافّة فرق المسلمين على ثبوت الشفاعة لنبيّنا ﷺ لكنّهم اختلفوا في معناها، فذهبت المعتزلـة إلى أنّ الشفاعة للمؤمن الطائع في زيـادة المنافع دون العصاة المرتكبين للذنوب وَ الكبائر، و أمّا سائر الفرق فقـالوا: إنّها للعصاة و الفسّاق من أهل الإيمان في سقوط العقـاب عنهم و أدلّتهم على ثبـوت الشفاعة بـا لمعنى الـذي ذكرناه مـذكورة في الكتب المطوّلة. ز.

القول ٥٧: و لا صديق حميم ـ ٨٠/ ٢.

سورة الشعراء: ١٠٠ , ١٠١.

القول ٥٨: في البداء و المشيّة ـ ٨٠/ ٥.

(٢) لفظ البداء يطلـق على معنيين: الأوّل هو الظهور و هذا هـو الأصل في هذه

---

١ ـ أُنظر كتاب «تصحيح الاعتقاد» في الصراط و الحساب و الميزان. ج.

اللفظة من حيث الوضع اللغوي، و الثاني هو الانتقال و التحوّل من عزم إلى عزم بحصول العلم أو الظن بشيء بعد ما لم يكن حاصلاً، و البداء بهذا المعنى الأخير مما لا يجوز اطلاقه في حقّ الباري تعالى لاستلزامه حدوث العلم و تجدّده له مما دلّت الأدلّة القاطعة على نفيه عنه تعالى، فحيث ما يضاف إليه هذه اللفظة فالمراد منه هو ظهور أمر غير مترقّب أو حدوث شيء لم يكن في الحسبان حدوثه و وقوعه، و على هذا المعنى يحمل كلّ ما ورد إطلاقه في القرآن الكريم، و الذي سوّغ إطلاق لفظة البداء عليه تعالى بهذا المعنى هو السمعيّات من آيات الكتاب الكريم نحو قوله تعالى: ﴿وَ بَدَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ [1] و غيره من الآيات، و من الأخبار الكثيرة المرويّة بالطّرق الصحيحة في كتب الفريقين و لولا تلك السمعيات لم يجز إطلاقها في حقّه تعالى.

و محقّقو الفريقين حملوها على ما يفيد معنى النسخ و نظائره مما ذكره المصنّف ـ قدس سرّه ـ و جعلوا مثابته في التكوينيّات مثابة النسخ في الأُمور التشريعيّة مما أطبق الكل على صحّته و جوازه و يصير الخلاف حينئذ كخلاف لفظيّ. و بعض مخالفي الإماميّة حمل هذه اللفظة على المعنى الأخير الذي لا يجوز إطلاقه في حقّه و نسبه إلى مذهب الإماميّة بقصد التشنيع لهم في ذلك و الصحيح من ذلك ما أشرنا إليه. ز.

القول ٥٩: من الزيادة فيه و النقصان. ٨٠/ ١٧.

الكلام في هذه المسألة معروف، و الخلاف فيه بين العلماء مشهور، أمّا الزيادة في آيات القرآن فلم يدّعها أحد بل صرّحوا بعدم وقوعها، و أمّا التحريف و النقص فقد وقع دعواه عن بعض حشويّة العامّة و أخباريّة الشيعة نظراً لورود بعض روايات مرويّة بطريق الآحاد، و محقّقو الفريقين و أهل النظر منهم على خلافه، و نحن نقتصر في هذا الباب على كلام للشيخ الجليل أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ـ قدس سرّه ـ أورده في

---

١ ـ سورة الزمر/ ٤٧.

تفسيره المعروف بـ«التبيان»[1] قال:

أمّا الكلام في زيادة القرآن و نقصانه فمما لا يليق به أيضاً (غرضه انّه لا يليق إيراده في ضمن تفسير آيات القرآن و إنّما يلزم التعرّض له في المقدّمات) لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، و أمّا النقصان فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا و هو الذي نصره المرتضى و هو الظاهر في الرواية غير أنّه رويت روايات كثيرة من جهة الشيعة و أهل السنّة بنقصان كثير من آي القرآن و نقل شيء منه من موضع إلى موضع طريقها الآحاد التي لا توجب علماً و لا عملاً و الأولى الإعراض عنها. انتهى. ز.

القول ٥٩: و من عرف الناسخ و المنسوخ ـ ٨١/ ٢.

أُنظر باب «القول في اللطيف من الكلام»، «القول في ناسخ القرآن و منسوخه». ج.

القول ٥٩: و لا من آية و لا من سورة ـ ٨١/ ٦.

قال العلاّمة الإمام السيد هبة الدين الشهرستاني ـ مدّ ظلّه ـ في مجلة «المرشد» ج ٣ ص ٢١١ طبع بغداد: المشهور (و عليه الجمهور) انّ القرآن المنزل من الله على رسوله إنّما هو هذا الموجود بين الدفتين و عليه أدلّة وافية من التاريخ و الحديث. و قد اغترّ جملة من الحشويّة و نسّاك المحدّثين الظاهريين ببعض الأحاديث الضعيفة و التي وضع قسماً منها ذووا الأهواء من رؤساء الفرق في صدر الإسلام فظنّوا حدوث الزيادة و النقصان في آي القرآن. و سيّدنا المرتضى علم الهدى صرّح كغيره من أسلافنا المحقّقين بأنّ القرآن محفوظ من الزيادة و النقصان كما صرّح أيضاً بأنّ أكثر ما نزل على

١ـ أُنظر كتاب «التبيان في تفسير القرآن» ج١ ص٢ـ٣ طبع طهران على الحجر ١٣٦٤ هـ للشيخ الطوسي. ج

هذا الدين من البلاء إنّما هو من أرباب النسك يعني بهم الذين يأخذون من صفاء سريرتهم بكلّ ما يسمعون. أنظر رسالة «أجوبة موسى جار الله» ص٢٧، ٣٧ طبع صيدا للعلاّمة الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي ـ مدّ ظلّه ـ و تفسير «آلاء الرحمن» ج ١ ص ١٧، ٣٢ طبع صيدا لفقيد العالم الإسلامي الإمام الشيخ محمّد جواد البلاغي ـ طاب ثراه ـ و «المطالعات و المراجعات» ج٢ ص١١٥ ـ١٢٠ طبع صيدا ورسالة «أصل الشيعة و أصولها» ص٨٨ طبع النجف لمؤلّفها العلاّمة الإمام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء ـ مدّ ظلّه ـ ج.

القول ٥٩: ولكن حذف ما كان مثبتاً ـ ٨١/ ٦.

أنظر «البحار» ج١٩ ص٢٠ طبع كمپاني.

القول ٥٩: ربّ زدني علمًا ـ ٨١ ـ١٠.

سورة طه:١١٤.

القول ٥٩: فسمّى تأويل القرآن قرآناً ـ ٨١/ ١٠.

أنظر «تصحيح الاعتقاد» في نزول القرآن . ج.

القول ٦٠: في أبواب الوعيد ـ ٨٢/ ٦.

الوعيد عبارة عن الإخبار بوصول ضرر على الموعود كما أنّ الوعد عبارة عن الإخبار بوصول نفع إليه، و قد أشار إلى جملة من مسائله التي اتّفقت عليها الإماميّة و خالفتهم فيها المعتزلة و غيرهم في الباب المخصوص الذي عقده لهذا.

و قد جرت عادة المتكلّمين على البحث في باب الوعيد عن مسائل الثواب والعقاب و الطاعة و المعصية و الإيمان و الكفر و ما يجري على الكفّار و الفسّاق من

الأسماء و الأحكام و غير ذلك مما قد تعرّض لشيء من مهمّاتها في طيّ الأبواب الآتية وذكر معتقد الإماميّة فيها و من يخالفهم في شيء منها. ز.

القول ٦١: و لا الثواب و لا العقاب ـ ٨٢/ ١٤.

الإحباط في اصطلاح المتكلّمين خروج الثواب و المدح الذين يستحقّهما العبد المطيع عن كونهما مستحقّين بذمّ و عقاب أكبر منهما لفاعل الطاعة، و القول بالتحابط منسوب إلى أبي علي الجبّائي من المعتزلة و تبعه عليه من يوافقه، فقال إذا أقدم صاحب الكبيرة عليها أحبطت تلك الكبيرة جميع أعماله الصالحة و أسقطتها و الخلاف في ذلك في غير الكفر إذ لا خلاف في أنّه يزيل استحقاق الطاعات السالفة و في غير الإيمان الذي يزيل استحقاق الذنوب السابقة [١].

وقال أبو هاشم بالموازنة و هو أنّ الأعمال الصالحة للعبد توازن بالأعمال السيّئة فينعدم ما يساوي الناقص بالناقص و يبقى الزائد، و الأدلّة على بطلان كلا القولين مذكورة في محلّه. ز.

القول ٦٣: في الموافاة ـ ٨٣/ ٩.

مجمل القول في هذا أنّه لا خلاف في أنّ المؤمن بعد اتّصافه بالإيمان الحقيقي في الواقع و نفس الأمر لا يمكن أن يكفر مادام الوصف و إنّما الخلاف في أنّه هل يمكن زواله بطريان ضدّ له أم لا؟، فذهب كثير إلى جواز ذلك بل وقوعه و يدلّ عليه ظواهر آيات كثيرة من القرآن، و ذهب بعض آخر إلى عدم جواز زوال الإيمان الحقيقي بضدّ أو غيره و هو الذي يظهر من كلام المصنّف هيٰهنا و نسب القول به إلى السيد الشريف المرتضى أيضاً.

١ـ راجع «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» ص ٣٦٠ طبع صيدا، للعلاّمة الحلي ـ رحمه الله ـ ج

و تحقيق القول في ذلك ما ذكره بعض أجلاّء المتأخّرين و هو أنّ المعلومات التي يتحقّق الإيمان بالعلم بها أُمور متحقّقة ثابتة لا تقبل التغيير و التبديل فإنّ وحد الصانع تعالى و وجوده و أزليّته و علمه و قدرته و حياته أُمور يستحيل تغيّرها و كذ كونه عدلاً لايفعل قبيحاً و لا يخلّ بواجب و كذا النبوّة و المعاد فإذا علمها الشخص على وجه اليقين و الثّبات بحيث صار علمه بها كعلمه بوجود نفسه-غير أنّ الأوّل نظري و الثاني بديهي، لكن لمّا كان النظري إنّما يصير يقينياً بانتهائه إلى البديهي و لم يبق فرق بين العلمين-امتنع تغيّر ذلك العلم و تبدّله كما يمتنع تغيّر علمه بوجود نفسه. و الحاصل أنّ العلم إذا انطبق على المعلوم الحقيقي الذي لايتغيّر أصلاً فمحال تغيّره فعلم أنّ ما يحصل لبعض الناس من تغيّر عقيدة الإيمان لم يكن بعد اتّصاف أنفسهم بالعلم حقيقة بل كان الحاصل لهم ظنّاً غالباً بتلك المعلومات، و الظنّ يمكن تبدّله و تغيّره. انتهى. و الكلام في مسألة الموافاة و اشتراط استحقاق الثواب بها و عدم اشتراطها طويل لايسع المقام التطويل بذكره و المرجع الكتب المبسوطة. ز.

القول ٦٥: في العموم و الخصوص ـ ٨٤/ ٤.

الكلام في هذا الباب من مباحث أُصول الفقه و قد تعرّض أهله للبحث المستقصى عن هذه المسألة في كتبهم، و لكن لأجل أنّها لها نوع ارتباط ببعض مباحث الوعد والوعيد وغيرها مما يبحث عنه في علم الكلام تعرّض لها بعض المتكلّمين في كتبهم، مثلاً ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة مشعرة بعدم جواز العفو عن مرتكبي الذنوب و المعاصي مثل قوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾ [١]، و قوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يَظْلِمْ مِنكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾ [٢] و قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [٣] و آيات غير ذلك.

١ـ سورة النساء/ ١٤. ٢ـ سورة الفرقان/ ١٩. ٣ ـ سورة الانفطار/ ١٤.

فـإذا لم يثبت وجـود صيغة للعمـوم يخصّه في لغـة العرب يحتمـل اللفظ العمـوم والخصوص فيجوز عنـد ذلك تخصيص الوعيـد بالكفّار دون فسّاق أهـل القبلة كما هو مذهـب الإماميّـة و المرجئة و يخالفهـم فيه المعتـزلة على مـا سبقت الإشـارة إليه في أوّل الكتاب.

و لأجل ذلك أفرد بعض المتكلّمين هذه المسألة بالتأليف كالنوبختيين أبو سهل إسماعيل بن علي، و أبو محمـد الحسن بن موسى النوبختـي ـ رحمهما الله ـ كما أشاروا إلى ذلك في فهرست تصانيفهم. ز.

القول ٦٦: في الأسماء و الأحكام ـ ٨٤/ ٩.

الغرض المهمّ من عقد هذا الباب في كتب الكـلام هو البحث عن حال مرتكبي الكبائر من المعاصي من المسلمين و المصلّين إلى القبلة ومايستحقّونه[من]الأسماء وعلى أيّ نحو يطلق عليهم هـذه الأسماء و ما يجري عليهم من الأحكام و ما يتعلّـق بذلك، و قد ظهر الكلام في ذلك منذ الصدر الأوّل من الزمن الذي نشأت فرقة الخوارج و ما ابتدعه بعض فرقهم كـالأزارقة و غيرهم من الأقاويل الفاسـدة في باب الإيمان و الكفر و التي استحلّوا بها دماء المسلمين و كفّروهـم، ثمّ ما حدث لأجل ذلك من القـول بالمنزلة بين المنزلتين وفارق بـه المعتزلة سائر الفرق و هـو أنّ الفاسق المرتكب للكبائر ليـس بمؤمن و لا كافر و انّه يستحقّ الوعيد بـالخلود في النار على ما أُشير إليه في أوائل الكتاب، و قد تعرّضوا في ضمن ذلك على تعريف حقيقـة الإيمان و الكفر و حكم المخالف للحقّ من أهـل القبلة، و إلى حـال المعـاصي من صغيرة أو كبيرة، و مـا يستحقّه مـرتكبـوها مـن العقاب في العـاجل أو الذّم في الآجل. و مـا يطلق عليهم مـن الأسماء الشرعيّة و يجري عليهم مـن الأحكام الـدينيّة إلى غير ذلك مـن تفاريع المسـائل و الأحكام التـي تكفّل ببيانها حوافل كتب الكلام و الفقه، و قد تعرّض المصنّف ـ قدّس سرّه ـ لأهمّ ما خالف فيه المعتزلة مع الإماميّة في المسائل المذكورة في هذا الكتاب. ز.

القول ٦٧: يموتون و هم كفّار ـ ٨٥/ ٥.

سورة النساء:١٨.

القول ٦٧: إلى يوم يبعثون ـ ٨٥/ ٧.

سورة المؤمنون:٩٩ , ١٠٠.

القول ٦٨: و عبد السلام الجبّائي و من اتّبعه يخالفون فيه ـ ٨٥/ ١٥.

ذهب أبو هاشم إلى أنّ حقيقة التوبة هي الندم على المعصية و العزم على عدم العود إلى مثلها في القبح، و بعبارة أُخرى الندم على المعصية السابقة و العزم على تركها في الآتي، و تبعه في ذلك من انتهج منهجه من جمهور معتزلة البصريّين كالقاضي عبد الجبّار و غيره، فحقيقة التوبة عند هؤلاء متقوّمة من جزأين: ندم خاصّ و عزم خاصّ. و قال آخرون: حقيقة التوبة هي الندم على فعل المعصية و أمّا العزم على تركها فليس بمأخوذ في حقيقتها، ثمّ اختلفوا فجعله بعض منهم شرطاً و بعض آخر لازماً فقد اتّفق الكل على أنّ النادم غير العازم و كذا العازم مع عدم الندم ليس بتائب و إنّما الخلاف في أنّ عدم صحّة توبته لزوال ما هو جزء حقيقة التوبة أو لزوال شرطها و لازمها.

و الظاهر من كلام المصنّف أخذه شرطاً فيها و اختار محمود الخوارزمي من المعتزلة كونه لازماً، فالعزم المذكور جزء من مفهوم حقيقة التوبة عند أبي هاشم و أتباعه و ليس بجزء منه عند هؤلاء بحيث لو ندم على ما سلف من القبيح و منع عن العزم صحّت توبته على هذا القول دون القول الأوّل. ز.

القول ٦٩: فضلاً عن أن يكون قبيحاً ـ ٨٦/ ٦.

حكى قاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد الرازي هذا القول المنسوب إلى أبي هاشم عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ و عن أولاده كعليّ بن موسى الرضا ـ عليه السلام ـ كما

نقله عنه العلاّمة الحلّي - قدس سرّه - و كذا حكاه عنهم - عليهم السلام - يحيى بن حمزة الحسيني من أفاضل أئمّة الزيديّة في الشامل و عن جماعة أُخرى من التابعين و أتباعهم مثل الحسن البصري و واصل بن عطاء و جعفر بن مبشّر و بشر بن المعتمر و غيرهم.

و تحقيق القول في ذلك أنّها مقولة بالشدّة و الضعف و مختلفة بحسب اختلاف جهات القبح فيها و إن كانت مشاركة في القبح المطلق فإذا تاب العبد عن قبيح له مشاركة مع غيره في الجهة المقبحة وجب التوبة عن ذلك القبيح الآخر أيضاً و إلاّ لم يكن توبة حقيقة عنه، و أمّا سائر القبائح التي لاتشاركه في جهة القبح فلا دخل له في التوبة عن هذا القبيح لاختلاف الدواعي و الأغراض، و لهذا ألزموا أبا هاشم بأنّه لو أسلم يهوديّ و ندم على كفره و بقى على الإصرار على صغيرة من الصغائر أن لا يكون توبته مقبولة مع أنّ الإجماع واقع على صحّة توبته، و بهذا ينبغي أن يحمل القول المنقول عن أمير المؤمنين وأهل بيته - عليهم السلام - و يتأوّل به و الله أعلم. ز.

القول ٧١: و إن شاؤا استقادوا منه - ٨٧/ ١٠.

«القود» بفتح القاف و الواو: القصاص و قتل القاتل بدل القتيل. يقال: «استقاد الأمير» أي سأله أن يقيد القاتل بالقتيل. ج.

القول ٧٢: من جهة الاكتساب - ٨٨/ ٨.

العلم ينقسم إلى ضروريّ و كسبيّ، والضروريّ هو ما يضطر غريزة العقل بمجرّدها إلى التصديق به مثل «أنّ الشيء لايتّصف بالنفي و الإثبات»، و « انّ الكلّ أعظم من الجزء» و «الأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية» فإنّها معقولات محضة تقتضيها ذات العقل بمجرّد التوجّه إليها و حصولها في الذهن حتّى أنّه لو قدر أنّ شخصاً خلق دفعة عاقلاً و لم يلقّن بشيء من التعاليم و عرضت عليه هذه القضايا

لم يتربّص في الحكم عليها بذلك و لا يتوقّف تصديقه بها إلاّ على ذهن ترتسم فيه و قوّة مفكّرة تنسب بعضها إلى بعض بغير استعانة من حسّ أو غيره، و العلم الكسبيّ أو النظريّ هو ما لايكون بهذه المثابة بل إنّما يقع بتصديق العقل به بعد نظر صحيح بترتيب مقدّمات موصلة إلى النتائج في إثبات شيء لشيء و نفيه عنه على ما هو معلوم.

و قد اختلفت أنظار النظّار في هذا الباب، فذهبت طائفة كالجاحظ و غيره إلى أنّ العلوم كلّها ضرورية بمعنى أنّ العلوم و المعارف الحاصلة للإنسان ليست شيء منها يحصل بكسب و أنّه إذا وجّه إرادته لدرك شيء مجهول فليس له إلاّ ذلك الاتّجاه و أنّه يدرك بعد ذلك ما هو حاصل في نفسه من المعلومات و يتذكّرها طبعاً و ليس شيء من ذلك من فعل العبد، و يشبه أن يكون الجاحظ و غيره من رجال المعتزلة سرت إليهم هذه النظرية من قدماء الفلاسفة كافلاطون و غيره فإنّ بين نظريّاته ما يشابه هذا الرأي و أنّ العلم ليس سوى التذكّر.

و قد رأى هذا الرأي غير الجاحظ أيضاً كأبي محمد ابن‌حزم الأندلسي فقد عقد لذلك باباً في كتابه المعروف « في الملل و النحل» و ناقش مخالفيه فيه، و نسب ذلك أيضاً إلى الإمام فخر الدين الرازي و غيره. و من هؤلاء من يرى أنّ العلوم مع كونها ضروريّة غير مقدورة للعباد، فمنها ما حصوله لا عن نظر، و منها ما حصوله عن نظر لكن بعد تمام النظر يحصل الاضطرار إليه. و نقل أبو الحسن الآمدي عن بعض الجهميّة أنّ جميع العلوم نظريّة لا ضرورة فيها، و قال قوم: العلوم المتعلّقة بذات الله و صفاته و الاعتقادات الصحيحة ضروريّة و ما عدا ذلك لا يمتنع أن يكون نظريّاً، و فصّل بعض آخر بين العلوم التصوّريّة فقال: هي ضروريّة، و التصديقيّة فقال: بانقسامها إليهما.

و قد بسط الكلام على هذه الأقاويل بالتصحيح و الإبطال في محلّه و غرض المصنّف ـ قدّس سرّه ـ من تكرار القول في ذلك البحث هو الإشارة إلى ما هو الصحيح

من حصـول ما ذكـره من العلـم بالأشيـاء الغائبـة عنّا بـالكسب و النظـر دون طريـق الاضطرار خـلافاً لبعض من أشـار إليهم من الفـرق المذكورة القائلين بأنّها ليسـت من أفعال العباد و انّها اضطرارية لاقدرة للعبد فيها و كذا فيما يشير إليه من الأُمور المعلومة بسبب التواتر و غيره. ز.

القول ٧٤: في حدّ التواتر من الأخبار ـ ٨٩/ ٧.

ا[illegible]م في حقيقة التواتر و ما به يتحقّق التواتر معروف في أُصول الفقه، و الخلاف في أنّ العلـم الحاصل عـن خبر التواتـر هل هـو بضرورة و اضطرار إليـه أو هو نظـريّ واكتسـاب، فنقل عـن جمهـور من الفقهـاء و المتكلّمين مـن المعتزلـة و الأشـاعرة أنّـه ضروريّ، و عن الكعبي و أبي الحسين أنّـه نظريّ، و قال أبو حامـد الغزالي إنّه ضروريّ بمعنى أنّـه لا يحتاج في حصولـه إلى الشعور بتوسّط واسطـة مفضية إليه و ليـس ضروريّاً بمعنى أنّه حاصل من غير واسطة.

و غـرضه أنّـه ليس مـن الضروريـات التي لا يحتـاج في دركها إلى واسطـة و إلى ترتيب مقدّمـات أصلاً بل لابدّ فيه من مقدّمتين موجـودتين في النفس إحديٰهما أنّ جمعاً كثيراً كهؤلاء المخبرين في التواتـر قد اتّفقوا على الإخبار عن الواقعـة، و ثانيهما أنّهم مع كثرتهم و اختلاف أحوالهم لايجمعهم على الكذب جامـع لكن لايفتقر إلى ترتيب هاتين المقدّمتين بالترتيب المنظوم المتعارف أو شعور النفس بـأنّ هذا العلم حاصل من هاتين المقدّمتين فضروريّته بمعنـى عدم الاحتياج إلى الشعور بـالواسطة فيه و نظـريّته بمعنى حصول ما هو المناط في العلم النظريّ الكسبيّ فيه في الواقع. ز.

القول ٧٤: و يحدّونه بما أوجب علماً على الاضطرار ـ ٨٩/ ١٣.

أُنظر باب «القول في اللطيف من الكلام» القول في اخبار الآحاد. ج.

القول ٧٨: يزعمان أنّهم ملجئون إلى الأعمال ـ ٩٢/ ٨.

قد اشتهر هذا القول عن أبي الهذيل و أنّ حركات أهل الخلدين تنقطع و أنّهم يصيرون إلى سكون دائم تجتمع فيه اللذات لأهل الجنّة و الآلام لأهل النار. و اعتذر الخيّاط المعتزلي عن مقالته هذه بأنّه كان يزعم أنّ الدنيا دار عمل و محنة و الآخرة دار جزاء لا دار عمل و اختيار و أمر و نهي، فأهل الجنّة فيها يتنعّمون و يلذّون، و الله تعالى المتولّي لفعل ذلك فيهم و إيصال ذلك النعيم إليهم و هم غير فاعلين له. قال: و لو كانوا في الجنّة مع صحّة عقولهم و أبدانهم يجوز عنهم اختيار الأفعال لكانوا مأمورين منهيين و لو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة و المعصية فكانت الجنّة حينئذ دار تكليف و محنة لا دار ثواب و عقاب مع الإجماع بأنّ الدنيا دار عمل و الآخرة دار جزاء و أنّهم متي لم يكونوا مضطرّين كانت عليهم فيها مشقّة من حيث أنّهم تكلّفوا الأفعال.

و قد أجاب عنه الشريف المرتضى بأنّهم ليسوا مضطرّين بل هم مختارون في نيل ما يلذّهم مؤثرون لها على وجه لا كلفة فيه و لا تعب و لا نصب و أنّ نيل الملتذّ ما يناله من اللذات أكمل للذّته و أقوى.

و أمّا الإلجاء إلى الأفعال الذي ذهب إليه الجبّائيان فقد ذهب إلى نظيره السيد المرتضى ـ قدس سره ـ بالنسبة إلى القبائح فقال في رسالته المعمولة لأحكام أهل الآخرة: و أمّا أفعال أهل الجنّة فالصحيح أنّها واقعة منهم على سبيل الاختيار و إن كانوا ملجئين إلى الامتناع من القبيح و إلاّ جاز وقوعه منهم. و جوّز هذا النوع من الإلجاء بأن يكون الملجأ من بعض الوجوه مخيّراً من سائر الجهات. ز.

القول ٧٩: و أنّهم لكاذبون ـ ٩٣/ ٣.

سورة الأنعام:٢٧ , ٢٨.

القول ٧٩: و ضلّ عنهم ما كانوا يفترون ـ ٩٣/ ٦.

سورة الأنعام:٢٢ , ٢٣ , ٢٤.

القول ٨٠: و جماعة كثيرة من متكلّمي الإماميّة ـ ٩٣/ ١٨.

زرارة بن أعين الشيباني من أكابر رجال الشيعة و أجلّائهم فقهاً و حديثاً و كان كما قال أبو غالب الزراري [١] في رسالته الموضوعة لبيان حال آل أعين [٢] في حقّه: و كان (= زرارة) خصماً جدلاً لا يقوم أحد بحجّته إلّا أنّ العبادة قد شغلته عن الكلام، و المتكلّمون من الشيعة تلاميذه.

و أمّا محمّد بن الطيّار، فالذي ذكر اسمه في كتب الرجال في عداد متكلّمي الإماميّة هو ابنه حمزة بن محمد بن الطيّار و إن كان محمد أيضاً من أصحاب الباقر ـ عليه السلام ـ و كأنّه من سهو القلم، و قد وقع في هذا الاسم سهو أيضاً في شرحه لـ «اعتقادات الصدوق»، فقد ذكر فيه في باب النهي عن الجدال حديث يونس بن يعقوب المروي في الكافي في كتاب «الحجّة» و فيه ذكر أمر الصادق ـ عليه السلام ـ عبد الرحمن بن أعين و محمد بن الطيّار و هشام بن سالم و قيس الماصر بمناظرة الرجل الشامي الذي ورد عليه مع أنّ الموجود في «الكافي» و في كتاب «الإرشاد» للمصنّف

١ـ أُنظر البحار ج١ ص١٥ طبع كمپاني. ج

٢ـ أورد العلامة الشيخ يوسف البحراني ـ قدّس سرّه ـ هذه الرسالة في كشكوله المسمّى بـ «أنيس المسافر و جليس الحاضر» ص١١٩ ـ ١٣٥ ج١ طبع بمبي ١٢٩١ هـ و قال في «مرآة الكتب»: «أنيس المسافر و جليس الحاضر» للفقيه المحدث الشيخ يوسف بن أحمد البحراني صاحب «لؤلؤة البحرين» المتوفّى سنة ١١٨٦ و يعرف بـ «الكشكول» ذكر فيه الأخبار و الأشعار و القصص و المسائل الفقهية، و قد أدرج فيه بعض الرسائل كرسالة «السلافة البهية» و «رسالة أبي غالب الزراري» أوّله: الحمد لله الذي شق ليل العدم بخلق نهار الوجود، الخ، و قد طبع مغلوطاً جداً و سمعت أنّ فيه سقطات أكثر من غلطاته. ج

الذي نقل هذه الرواية بطريقه عن محمد بن يعقوب الكليني ـ قدّس سرّه ـ و هو الصحيح أنّه محمّد بن النعمان الأحول المتكلّم المشهور من أصحاب الصادق ـ عليه السلام ـ و على أيّ حال فأظنّ أنّ ذكر اسم محمّد بن الطيّار في كلا الموضعين سهو من قلمه الشريف والله الموفّق للصواب. ز.

القول ٨١: إنّ الحكم في الدار على الأغلب فيها. ٢/٩٤.

معنى وصف الدار بكونها دار إسلام أو إيمان أو دار كفر هو من جهة لحوق أحكام شرعيّة للمقيمين بها مثل أحكام المناكحة و التوارث و الصلاة خلفه أو عليه إذا مات و الدفن في مقابر المسلمين و الموالاة معه أو معاداته و أمثال ذلك، و قد اختلفت الآراء في الأمر الذي يصير سبباً لوصف الدار بكونها دار إسلام أو كفر، فمنهم من اعتبر الكثرة فإذا كان الأكثر من أهل الدار على دين الإسلام فهي دار إسلام و إلاّ فدار كفر، ومن هؤلاء من اعتبر مع الكثرة الغلبة أيضاً بأن يكونوا غالبين قاهرين على الأُمور، ومنهم من اعتبر زوال التقيّة، فمتى لم يكن أهل الدار في تقيّة من السلطان في إظهار شعائر الدين فهي دار إسلام.

و البهشميّة من المعتزلة يجعلون الحكم في الدار للإمام أو السلطان، و يزعمون أنّ السلطان إذا كفر كفرت الرعيّة و إن لم يعلموا بكفره و يصير الدار بذلك دار كفر، وقالت الخوارج إنّ كلّ بلد ظهر فيها الحكم بغير ما أنزل الله فهي دار كفر.

و ذهب كثير من الزيديّة و المعتزلة إلى أنّ المناط في ذلك بما يظهر في الدار ويوجد المقيم بها من الحال فإذا كان الدار بحيث يظهر فيها الشهادتان ظهوراً لا يمكن المقام فيها إلاّ بإظهارهما أو الكون في ذمّة و جوار من مظهرهما و لايتمكّن المقيم من إظهار خصلة من الخصال الكفريّة فهي دار إسلام و إن لم تكن الدار بهذا الوصف الذي ذكرناه فهي دار كفر، و لا اعتبار عندهم مع ذلك بما يكون عليه-أهلها من المذاهب المختلفة بعد تحقّق ما ذكرناه، و إليه يؤول كلام المصنّف ـ قدّس سرّه ـ و يقرب

منه على ما فصّله في الكتاب، و التفصيل في ذلك موكول إلى غير هذا المحلّ، و الله الموفّق للصواب. ز.

القول ٨١: و لنعم دار المتّقين ـ ٩٤/ ٥.

سورة النحل :٣٠.

القول ٨١: ساريكم دار الفاسقين ـ ٩٤/ ٦.

سورة الأعراف ١٤٥

القول ٨٢: في اللطيف من الكلام ـ ٩٥/ ١.

عدّ الشيخ الجليل أحمد بن علي النجاشي ـ رحمه الله ـ في فهرسته المعروف هذا الكتاب تصنيفاً مستقلاً من مصنّفات الشيخ المفيد ـ قدّس سرّه ـ بعد أن أشار إلى كتاب «أوائل المقالات» قبله. و المظنون أنّ هذا الباب كان منضماً إلى أوائل المقالات حين تصنيفه ثمّ لما زاد فيه الزيادات التي يبتدء بقوله: «القول في الزيادات من اللطيف في الكلام» و الزيادة الأخيرة التي أجاب بها عما سأله عنه السيد الشريف ـ قدّس سرّه ـ جعله كتاباً مستقلاً على حدة.

و قد سبق في أوّل ما علّقناه الإشارة إلى معنى اللطيف في الكلام و أنّها جملة مباحث تعرّض المتكلّمون للبحث عنها لارتباط جملة منها بإثبات بعض المعتقدات الإسلامية و الآراء الدينيّة كما سنشير إلى بعضها في محلّه، وبحثوا عن جملة أُخرى منها تبعاً لأبحاث الفلاسفة عنها حيث تعرّضوا لها في كتبهم و في ضمنها كثير من المباحث من العلوم الطبيعيّة و غيرها. ز.

القول ٨٢: القول في الجواهر ـ ٩٥/ ٢.

أطلق المصنّف ـ قدّس سرّه ـ الجواهر على المعنى الذي يسمّيه الفلاسفة بالجوهر

الفـرد و الجزء الذي لا يتجزّئ. و البحـث عنه قـديـم معروف في الفلسفـة اليـونانيّـة والإسـلاميّـة تكلّم فيـه هـرقليطـس (*Heraclitus*) مـن قـدمـاء اليـونـانيّين، ثـمّ ديمقراطيس (*Democritus*) المعـروف بنظـريّته «المذهـب الـذرّي»، و تبعهما مـن متأخّريهم ابيقورس (*Epicurus*) و غيره.

فهم يذهبـون إلى أنّ هناك عدداً غير متناه من أجزاء أو ذرّات مبثـوثة في فضاء أو فراغ لا نهاية له. و أنّها في حركة دائمة تتجمّع تارة و تتفرّق أُخرى لا لتسبيب محرّك و لا لغرض و غاية بل لحركة ذاتيّة هي جـزء من حقائقها و يتكرّر هذا التجمّع و التفرّق إلى ما لا نهاية له.

و المتكلّمون بحثـوا عنه لإبطـال مذاهبهم و لما لـه من العلاقـة بإثبـات النفس وإثبـات المعاد الجسماني و غيرهما، فـذهـب أكثرهـم إلى أنّ الأجسـام تنحلّ إلى أجـزاء صغار لايمكن أن تكون لها أجزاء أُخر و لا يجوز على شيء منها الانقسام لا بالفعل و لا في التعقّل، فالجسـم عندهم مركّب من أجـزاء متناهية بالفعل لاتقبل القسمـة بوجه لا قطعاً لصغـرها و لا كسراً لصـلابتها و لا وهماً لعجـز الوهـم عن تمييـز طرف منهـا عن الآخر. ز.

القول ٨٢: إبراهيم بن سيّار النظام ـ ٩٥/ ٦.

نسبوا إلى النظام القـول بانقسام كلّ جـزء إلى أجزاء بلا نهاية، و ذكـروا أنّه ألّف كتاباً سمّاه «الجزء» و أقام فيـه البراهين على إنكار الجزء الذي لايتجزّئ. قـال الأشعري في «مقالات الإسلاميّين»: إنّـه يقول أن لا جزء إلاّ و له جزء و لا بعـض إلاّ و له بعض وأنّ الجزء جائز التجـزئة أبداً و لا غايـة له في بـاب التجزّي. و المتعصّبون للنظـام من المعتزلة يصحّحـون قوله بأنّه إنّما أحال جـزءً لا يقسّمه الوهم، و انّه أراد أنّـه ليس جزء من الجواهر إلاّ و يقسّمه الوهم بنصفين.

و يقول البغدادي إنّ النظـام أخذ القول بإبطال الجزء الـذي لا يتجزّىٰ و انقسام كلّ جزء لا إلى نهاية عن هشام بن الحكم.

و القول بانقسام كلّ جزء إلى ما لا نهايـة له إنّما أنكره الموحّدون لاستلزامه القول بأبديّة العالم و إحالة كون علم الله تعالى بأجزاء العالم و آخره و أمثال ذلك. ز.

القول ٨٣: أم بينها اختلاف ـ ٩٥/ ٧.

قال العلاّمة الحلّي في «شرح الياقوت» هذه المسألة مما يتوقّف عليها مسائل مهمّة من المباحث الكلاميّة. انتهى.

و أكثر العقلاء من الحكماء و المعتزلة و الأشعـريّة ذهبوا إلى تجانسها و أنّ الجسم هو الجوهر الفرد المتألّـف أو الجواهر المتألفة و أنّ التأليف من حيث هـو تأليف عرض غير مختلف فالأجسام الحاصلة منها غير مختلفة.

و خالف في ذلـك النظّام أيضاً و قال بتخـالفها و انّ طبيعة كلّ جسـم بخلاف طبيعة الآخر و ذلك بنـاءً على ما نسب إليه من تركّب الجسم مـن أعراض مختلفة، لكن النظّام لايجعـل الأجزاء التـي يتركّب منهـا الجسم أعراضـاً بل يحسبهـا أجسامـاً صغاراً لطيفـة، و قـد ذهب إليـه النجّـار و ضرار بـن عمـرو أيضاً، أو لأجل كـونها مختلفـة في الخواصّ، فلو كانت متماثلة كان كلّ منها قـابلاً لما يقبله الآخر، و قد ردّ عليه هذا القول سائر المتكلّمين و قالوا بأنّ ذلك إنّما يـدلّ على اختلاف أنواعها لا على اختلاف مفهوم الجسم و الخلاف إنّما هو فيه. ز.

القول ٨٥: في حيّز الجواهر و الأكوان ـ ٩٦/ ٤.

الحيّز هو المكان و هما مترادفـان، و فرّق بعضهم بأنّ الحيّز هو مـا أحاط بالجسم من أقطاره و المكـان ما كان عليه اعتماده، و يشبـه أن يكون النزاع لفظيّاً و المتحيّـز هو الموجود في الحيّـز. و هذا المعنـى أعني اختصاص الجوهـر بالحيّـز من الخواصّ الـلازمة

لذات الجوهر لا انفكاك لـه عنه، و هذا المعنى اللازم لجميع الجواهـر يسمّيه المتكلّمون «كونـاً» يعرّفونـه بحصول الجسم في الحيّـز أو بما أوجب تخصيص الجوهـر بمكان أو بما يقدّره تقدير المكان. ز.

القول ٨٦: و ما يلزمها من الأعراض ـ ٩٦/ ٨.

ذهبت الأشاعرة إلى أنّ الجواهر المتحيّزة لا تخلو عن شيء من الأعراض، و حكى أبو الحسن الآمدي عن بعض الدهريّة انّهم قالوا: إنّ الجواهر كانت في الأزل خالية عن جميع أجناس الأعراض و إنّما ثبت لها فيما لا يزال.

و أمّا المعتزلة فقـد اختلفوا في ذلك، فذهب الصالحي إلى جـواز خلوّها عنها فيما لم يزل، و ذهب البصريّون إلى امتناع تعرّيها عن الألوان دون غيرها، و ذهب البغداديّون إلى امتناع تعرّيها عن الألوان. و الإمام الرازي من الأشاعرة وافق المعتزلة في جواز ذلك. وليس أبو هاشم منفرداً بالقول بجواز خلوّ الأجسام من الطعوم و الألوان و الروائح كما يظهر من عبارته، بل قد ادّعى اتّفـاق المعتزلة عليه و إن كان الخلاف موجوداً بينهم كما أشرنا إليه. و كذلك هو مذهب صـاحب «الياقوت» من النوبختيّين و المحقّق الطوسيّ في «التجريد» حيث قال بجواز خلوّها عن الكيفيّات المذوقة و المشمومة و المرئيّة. ز.

القول ٨٧: في بقاء الجواهر ـ ٩٦/ ١٤.

العلم ببقاء الجواهر و مـا يتألّف منها من الأجسام يشهـد به الضرورة و لا ينازع فيها إلاّ مكابر، و لكن اختلف النظّار في البقاء هل هـو معنى قائم بالباقي أم لا؟ فأثبته أبو القاسم البلخي المعـروف بالكعبي و جماعة من الأشاعرة، و نفاه آخـرون و قالوا إنّه معنى اعتباري هو مقارنة الوجود بزمان بعد الزمان الأوّل.

و أمّا الفنـاء فأثبتـه أبو هاشـم و أتباعـه معنى أيضاً و نفـاه الباقـون، و المثبتون جعلوه ضـدّاً للجواهـر مستدلّين بأنّ الجواهـر باقيـة لذاتها لا يصحّ عـدمها بـالذات،

فمنعوا استناد الاعدام و تعلّقه بالفاعل و أوجبوه بطريان الضد على ما حكيناه، و يظهر القول بإفناء الجواهر بطريان الضدّ من بعض كلمات السيّد المرتضى أيضاً. ز.

القول ٨٧: و من سلك سبيلهم في هذا المقام ـ ٩٧/ ٣.

بعد الاتّفاق على صحّـة فناء العالم وقع الاختـلاف في كيفيّة اعدامه، فـالمحقّقون من المتكلّمين ذهبـوا إلى استناد ذلـك إلى الفاعل المختـار ـ جـلّ شأنـه ـ كما أنّ الإيجاد مستند إليه و ممن قال به الباقلاني في أحد قوليه.

و ذهب جمع منهـم إلى أنّ الاعدام يكـون بانتفـاء الشرائط المقتضية للبقـاء و إن اختلفوا في ذلك الشرط، فالأشاعرة قالـوا: الاعراض شرط في بقاء الجواهر فإذا لم يخلقها الله تعالى انعـدمت، و الباقـلاني يقول في قوله الآخـر: إنّ ذلك الاعراض هـي الاكوان، و القائلون بهذا القول من المعتزلة قالـوا: إنّ ذلك العرض هو البقاء، فبعضهم يثبته قائماً لا في محلّ، و بعضهم كالبلخي يثبته قائماً با لمحلّ و هو مختار المصنّف أيضاً.

و ذهب أبو علي الجبّائي و ابنه إلى أنّ الاعدام يكون بأن يخلق الله عرضاً هو الفناء إذا أوجده عدمت الجواهر، إلاّ أنّ أبا علي يرى أنّ بازاء كلّ جوهر فناءً خاصّاً، و يرى أبو هاشم أنّ فناءً واحداً يكفي في انعدام الجواهر بأسرها.

و الذي بلغنـي من قـول النوبختيّين في هذا البـاب عبارة صـاحب «اليـاقوت» حيث صرّح بذلك و قال: و لا تنتفى (=الجواهر) إلاّ بضدّ. ز.

القول ٨٧: و يحدثها حالا فحالاً ـ ٩٧/ ٤.

اشتهر نسبـة هذا القول إلى النظّـام من أنّ الأجسام غير بـاقية آناً مـا بل في تجدّد مستمرّ ينعدم جزء و يوجد جزء آخر.

و المتأخّرون من المعتزلة تأوّلوا قولـه هذا و زعموا أنّه كان يقول الأجسام لما كانت

ممكنة فهي لا بقاء لها إلاّ بـالفاعل، و انّها تحتاج في حال بقائها إلى المؤثّر، فـأخطأ الناقل في فهم قـوله فظنّ أنّـه يقول بتجـدّدها حالاً فحـالاً، و لكنّه تأويـل بعيد حملهـم عليه تصحيح هـذا القول الفـاسد المنسـوب إليه، و الأقرب صحّـة النسبة فـإنّ هذه مقـالة معروفة من مذهب فلاسفة اليونان، و أوّل مـن ذهـب إليه هرقليطس فإنّه زعم أنّ الكون ليس دائماً على صورة واحدة و ليست الكينونة أمراً ثـابتاً خالداً، بل هو في تغيير مستمرّ و تحوّل دائم كلّ لحظة تباين اللّحظة التي سبقتهـا و تخالف لاحقتها، فالأشياء لا تزال تنقلب من حال إلى حال من غير أن تثبت على حـال لحظة واحدة، و أنت ترى أنّ هذا عين المقـالـة المنسوبـة إلى النظّـام، و النظّـام مـن أشهر المطّلعين على كتـب الفلسفـة و أقاويـل الفلاسفة القدمـاء و من أكثرهـم ميلاً إلى تقريـر مذاهبهم، فلا استبعـاد من اطّلاعه عليها و أخذه ذلك منهم.

و مما يؤيّد صحّة هذه النسبة إليه مـا يقوله ابن قتيبة في كتاب «مختلف الحديث» عند ذكر النظّام إنّ أصحابـه يعدّون من خطائه قوله: إنّ الله ـ عزّ و جـلّ ـ يحدث الدنيا و ما فيها في كلّ وقت من غير إفنائها. انتهى، و ممن نسبه إليه المحقّق الطوسي ـ قدّس سرّه ـ في «نقد المحصّل» و إن شكّ في نسبته إليه. ز.

القول ٨٨: هل تحتاج إلى مكان ـ ٩٧/ ٥.

الجوهـر قد مرّ أنّه لا يعقـل إلاّ في حيّز و محاذاة ، و سيـأتي ذكر الاختـلاف في ماهيّة المكان و حقيقته، فإن فسّرناه بالبعـد كما فسّره به بعض الأوائل لابدّ له من مكان، و إن فسّرناه بـالسطح البـاطن من الجسـم الحاوي المماس للسطح الظـاهر مـن الجسم المحويّ كما عليه بعض الحكماء، أو ما يعتمد عليـه المتمكّن و يثبت عليه على ما اختاره المتكلّمون استغنى بعـض الأجسام عنه لاستحالة التسلسـل. و قول المصنّف: « و على غنائها عن المكان كافّة الموحّدين» إشـارة إلى هذا إذ هو ينافي القول بحدوث العالم، فإنّ المكان حينئذ يحتاج إلى مكان آخر و يلزم منه التسلسل المحال. ز .

القول ٨٩: في الأجسام ـ ٩٧/ ١٠.

ذهب المتكلّمون إلى أنّ الجسم مؤلّف من جواهر أفراد كلّ واحد منها ذو وضع لايقبل القسمة لا فعلاً و لا بالقوّة، تتألّف على نسبة ما بحيث يحصل له طول و عرض و عمق، و لهذا عرّفوا الجسم بأنّه الطويل العريض العميق.

و اختلفوا في كميّة الأجزاء التي تتألّف منها الجسم، فقال أكثرهم إنّه يحصل من ثمانية جواهر إذ من تألّف الجوهرين يحصل الخطّ، و من تألّف الخطّين يحصل السطح، و من تألّف السطحين يحصل الجسم كما فصّله المصنّف. و ذهب بعضهم إلى أنّه يتألّف من ستّة أجزاء و هو أبو الهذيل العلاّف قال: إنّ الجسم يتألّف من ثلاثة جواهر على مثله. و القائل بتأليفه من أربعة أجزاء هو الكعبي يقول: إنّه يحصل من أجزاء ثلاثة كمثلّث فوقها جزء رابع كهيئة المخروط. و القائل بكون الجسم هو المؤلّف مطلقاً و قد يكون ذلك من جزأين هو أبو الحسن الأشعري، و اعترض عليه المصنّف بأنّ التأليف عرض و العرض لا يبقى عنده زمانين مع أنّ الأجسام باقية موجودة أوقاتاً كثيرة كما بيّنه في البحث السابق.

و للمعتزلة في التأليف و أحكامه بحث طويل مذكور في محلّه و ممن وافقهم في بعض آرائهم شيخنا أبو جعفر الطوسي ـ قدّس سرّه ـ ز.

القول ٩٠: في الاعراض ـ ٩٨/ ٤.

اصطلاحات الناس في معنى العرض مختلفة، فهو عند أهل اللغة عبارة عن كلّ أمر طارئ و يكون زواله عن قرب، و له عند أهل النظر من الحكماء و المتكلّمين تعريفات مختلفة أطالوا القول فيها نقضاً و إبراماً ليس في التعرّض لها كثير فائدة لوضوح المقصود من هذه اللفظة، و الذي ذكره المصنّف من أجود التعاريف له.

و أمّا مسألة جواز البقاء على الأعراض، فإنّ العرض على قسمين: منه قارّ و هو

الذي يجتمع أجزاؤه في الـوجود كالسواد و البياض، و منه غير قـارّ لا يجتمع أجزاؤه بل يوجد شيء منه بعد انعدام المتقدّم، و لا شكّ انّ الأعراض الغير القارّة غير باقية، و أمّا الأعراض القارّة فالمحقّقـون من المعتزلة ذاهبون إلى أنّها باقية، بـل قد ادّعى أبو الحسين البصريّ أنّه ضروريّ فإنّ الحسّ كما يحكم ببقاء الجسم المشـاهد في الزمان الأوّل، كذلك يحكم ببقاء العرض الحالّ فيـه من غير فرق، و الأشعريّة مخالفون في ذلـك و يقولون: إنّ الأعراض غير باقية بـل هي توجد آناً فآناً. و استدلالهم على ذلـك مذكور في المطوّلات، والتفصيل لايسعه المقام. ز.

القول ٩١: في قلب الأعراض و إعادتها. ٩٨/ ٨.

الذي يظهر لي أنّ مقصوده من هذا البحـث هو انقلاب الأعراض و إعادتها بأن ينقلب العرض من صنـف إلى صنف، كأن يصير السواد القائم بالجسم بيـاضاً ثمّ يعود وينقلب سـواداً ، و ذلك مبنـيّ على عدم بقـاء العرض آنين كما هـو مذهـب كثير من المتكلّمين.

و قد استدلّـوا عليه: بأنّ تشخّص العـرض الخاصّ كالسواد مثلا بمحلّـه القائم به، فـإن انقلب يصير هـويّة أُخرى و شخصاً آخـر غير الشخص الأوّل، لأنّـه لمّا كان لمحلّه مدخليّة في تشخّصـه لا يتصوّر مفارقته عنه مع بقـاء تشخّصه المفروض بل يجب انتفاؤه، فالانقلاب لا يحصل إلاّ مع بقاء الهويّة المنقلبة من أحدهما إلى الآخر و المفروض عدم بقاء الهويّة فلا انقلاب، فيلزم من تجويزه المحال. ز.

القول ٩٢: في المعدوم ـ ٩٨/ ١١.

الذي ذكـره في تعريـف المعدوم هـو أحد التعاريـف التي عـرّفها بـه المتكلّمون وذكروا أنّها جميعاً تشتمل على دور ظاهر.

و مسألـة شيئيّة المعدوم مبتنيـة على مسألـة الحال التي اختلف المتكلّمـون فيها

إثباتاً و نفياً منذ أحدث أبو هاشم الجبّائي مذهبه فيها، فأثبتها هو و نفاها أبو علي و أثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني أيضاً على أصل غير الأصل الذي تمسّك به أبو هاشم، مع أنّ الأشعري و سائر أتباعه ينفونها، و كان الجويني من المثبتين في أوّل الأمر ثمّ نفاها أخيراً. ثمّ اختلفت المعتزلة بعد ذلك بما أشار المصنّف إلى مجمل منه و أُشير إلى تفاصيلها في بعض كتب الكلام كما هو ظاهر لمن تصفّحها.

و التحقيق أنّ مذهب المعتزلة في شيئيّة المعدوم مقتبس من مذهب الفلاسفة القائلين بأنّ الهيولى موجودة قبل وجود الصورة و هو باطل لما قرّر في محلّه. فأخذ هؤلاء من الفلاسفة القائلين به مذهبهم و كسوها لباس شيئيّة المعدوم، و أخذوا عن أصحاب المنطق أيضاً مذهبهم في تحقيق الأنواع و الأجناس و الفرق بين التصوّر الذهنيّ و الوجود الخارجيّ، فظنّوا أنّ التصوّرات الذهنيّة هي أحوال ثابتة في الأعيان، فمن هنا قضوا بثبوتها و وصفوها بالأحوال الثابتة للموجودات و قالوا إنّها لا توصف بالوجود و لا بالعدم و جعلوا الثبوت أعمّ من الوجود.

و لهذه المسألة ارتباط أيضاً بمسألة إعادة المعدوم بعينه على ما هو مذهب الموحّدين، و أنّ الشيء إذا انعدم عدماً محضاً بحيث لا يبقى له هويّة في الخارج أصلاً هل يمكن إعادته بعينه مع جميع خصوصيّاته و مشخّصاته التي بها كانت حقيقته أم لا؟ فالمعتزلة القائلون بثبوت الذات أجازوها و قالوا بإمكانه بناءً على ثبوت ماهيّة المعدوم في الحالين و قالوا إنّها زالت عنه صفة الوجود لا غير و الذات محفوظة في الحالين معاً، و جوّزه بعض الأشاعرة أيضاً لكن لا على هذا المبنى بل بناء على أصلهم و أنّه يلزم من العدم انقلاب الحقائق. ز.

القول ٩٤: في الفلك ـ ٩٩/ ٤.

ما أورده في هذا الفصل مبنيّ على الرأي القديم لأهل النجوم و الفلسفة من تحرّك الأفلاك و دورانها حول الأرض و كون الأرض في مركز العالم، و قد ثبت خلاف

هذه الآراء من جهة تكامل العلوم الفلكيّة و الرياضيّة في العصر الأخير، و الرأي المعوّل عليه عند أهل الفنّ الآن هو أنّ الأرض أحدى السيّارات التابعة للنظام الشمسي المعروف، تدور حول الشمس كسائر السيارات المعروفة على تفصيل معروف في محلّه من الكتب.

و المصنّف إنّما أورد خلاصة الآراء المعروفة في عصره عند أهله اعتماداً على مسلّمات علم الفلك في زمانه و لا إشكال عليه و لا على غيره فيما ذكروه من ذلك الآراء. ز.

القول ٩٥: في حركة الفلك ـ ٩٩/ ٩.

قدماء الفلكيّين و أهل الفلسفة كانوا يرون الأفلاك أجساماً شفّافة مركوزة في ثخنها النجوم و الكواكب تدور و تتحرّك المرتكزات فيها من الأجرام العلويّة بتبعها حركة دوريّة. و لكن هل لهذه الأفلاك و الأجرام في أنفسها حركة أُخرى على وفق تلك الحركة المحسوسة أو على خلافها أم لا؟.

رأى المصنّف ـ قدّس سرّه ـ أنّ أجسام الافلاك التي تشغل أمكنتها و أحيازها مما يمكن أن يكون لها حركات خاصّة في أنفسها و ليس ذلك بخارج من الإمكان و لا مستبعداً عند العقل، لكنّ الصفحة السفلى من الفلك و هي ما يلاقي الهواء متحرّكة لما يشاهد من حركتها، و أمّا ما يلي الصفحة العليا فلا يتصوّر فيه حركة و لا سكون إذ ليس هناك الشيء لا خلاء و لا ملاء بل هو عدم محض.

و قد عرفت أنّ هذه الآراء مبنيّة على مزاعم القدماء و ظنونهم و لا توافق مع الآراء العلميّة الحاضرة و أنّ المصنّف أوردها على وفق مسلّماتهم في ذلك. ز.

القول ٩٧: في الخلاء و الملاء ـ ١٠٠/ ٤.

الخلاء يطلق تارة على اللاشيء المحض و هو بهذا الاعتبار ثابت خارج العالم بلا خلاف، و أُخرى على البعد الغير الحالّ في المادّة و هو بهذا المعنى الأخير

مورد خلاف اتّفق جمهور المتكلّمين على إثباته و يوافقهم فيه بعض الحكماء و يخالف أكثرهم.

و المتكلّمون إنّما ذهبوا إلى القول بإثباته لأنّه يبتنى عليه و على إثبات الجزء الذي لا يتجزّى ثبوت المعاد الجسماني كما صرّح به الإمام فخر الدين الرازي في «الأربعين»، والعبارة المذكورة في المتن بظاهرها غير مستقيمة و المظنون أنّ فيها سهواً أو اشتباهاً من النساخ، و حقّ العبارة أن يكون هكذا: إنّ العالم غير مملوّ من الجواهر و انّه لا ملاء فيه و لو كان فيه ملاء لما صحّ فرق بين المجتمع و المتفرّق من الجواهر و الأجسام. و ذلك إنّ التالي الفاسد اللازم أي عدم الفرق بين الجواهر و الأجسام المتفرّقة، إنّما يلزم على تقدير وجود ملاء في العالم لا ضدّه بل وجود الخلاء هو الذي يصحّح التفرقة بين المجتمع و المتفرّق كما لا يخفى.

و قد صرّحوا بذلك في كتب الفلسفة و قالوا: إنّ الحركة ممتنعة بدون وجود خلاء معلّلين بأنّه لولا ذلك لأمكن حلول جسمين أو أكثر فى مكان واحد. و ذكروا أيضاً في ضمن نقل مقالات لوقيبوس وذيمقراطيس، و هما مؤسّسا المذهب الذريّ المعروف، انهّما قالا: لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر، و لما كانت الكثرة و امتنعت الحركة و انّ القول بالكثرة و الحركة يقتضي حتماً القول بوجود الخلاء و اعتباره مبدءً حقيقياً إلى جانب الملاء. ز.

القول ١٠٠: في الطباع ـ ١٠١/ ٣.

الطبع و الطباع و الطبيعة بمعنى واحد. و من الفلاسفة من عرّف الطبيعة بأنه قوّة سارية في الأجسام تصل بها إلى كمالها الطبيعي، و لم يستحسنها الشيخ الرئيس ابن سينا في «رسالة الحدود» و عرّفها بأنّها مبدأ أوّل بالذات لحركة ما هو ضدّ سكونه بالذات و لكنّ الأمر في ذلك سهل بعد وضوح المقصود منها.

و المهمّ الإشارة إلى الخلاف الواقع في ثبوت الأفعال الطبيعيّة و استنادها إلى

مسبّبها. فمذهب أكثر الموحّدين أنّ ما يشاهد من الأفعال المنسوبة إلى الطباع فهو بالحقيقة لمسبّبه و فاعله و لا فعل لشيء منها على الحقيقة و إن نسب ذلك إليها على سبيل المجاز و التوسّع. و قد خالف في ذلك طوائف منهم الفلاسفة الطبيعيّون، حيث زعموا أنّ ما يشاهد من حركات الأجسام البسيطة أو المركّبة و ما يظهر منها من الآثار إنّما هو لقوى موجودة في ذواتها لو قدّر خلوّها منها لم تكن لاختصاصها بها وجه، فالنار التي تظهر منها الحرارة و الإحراق إنّما صارت كذلك لأجل تلك القوّة الموجودة في ذاتها، و لولا تلك القوّة المنبعثة من ذاتها لما كان الإحراق و سائر الآثار أولى بالصدور منها من أضدادها، فهم يزعمون أنّ للأجسام في ذواتها أفعالاً من حيث كونها ذات طبيعة.

و منهم بعض المنجّمين القائلين بقدم النجوم و الكواكب و انّها بذواتها علل موجبة لما تحدث عنها من الآثار.

و منهم بعض المعتزلة الذين انفردوا في باب أفعال الطبائع بمذاهب مخصوصة مذكورة في مظانّها منسوبة إليهم.

و منهم نفاة فعل الطبائع جملة كالأشعريّة حيث قالوا: انّه ليس في النار مثلا حرارة و لا في الثلج برودة و إنّما يحدث ذلك بجريان عادة الله تعالى بخلق الحرارة مقارناً لوجود النار و خلق البرودة مقارناً لوجود الثلج. ز.

القول ١٠١: العناصر و الاسطقسات ـ ١٠٢/ ٢.

تركّب الأجسام من هذه الأربعة إنّما هو باعتبار أخذها أُصولاً لسائر ما تتركّب منه الأجسام الأرضيّة و غيرها. و قد أظهرت الاكتشافات العلميّة و تقدّم أبحاث الفلاسفة المتأخّرين في العلوم الطبيعيّة أنّ العناصر التي تتركّب منها الأجسام كثيرة جدّاً و قد ذكروا أساميها و آثارها و خواصّها و سائر ما يتعلّق بها في مؤلّفاتهم، و لا يزال

العلم يأتينا من ذلك في كلّ يوم بنبأ جديد [١]. فما أشار إليه مبنيّ على مقرّرات العلم في عصره. ز.

القول ١٠١: من رؤساء المتكلّمين النظّام ـ ١٠٢/ ١١.

قد حكى الجاحظ في كتاب «الحيوان» في سياق حكاية مقالة عن النظّام كلاماً يشعر بظاهره خلاف ما حكاه عنه المصنّف و انّ هذه العناصر الأربعة لا تصلح جعلها أُصولاً للأجسام و علّة لتركّبها منها [٢]. ولكن تدقيق النظر في ما ذكره يكشف عن عدم مخالفته مع ما نسبه إليه و انّه إنّما أورد ذلك إلزاماً للدهريّة بأقاويلهم و انّه ليس لهذه الطبائع قوّة ذاتيّة من أنفسها كما يزعمون. و الذي نسبه إليه ابن الخيّاط في كتابه أنّه كان يرى أنّ الله تعالى بقدرته و مشيئته يقهرها على الجمع و الافتراق و بذلك يحصل التركّب بين الأجسام و يتمّ التأليف بين الاسطقسات، فلا تنافي بين ما نقله عنه الجاحظ و ما نسبه إليه المصنّف. و «الاسطقس» لفظة يونانيّة بمعنى الأصل سمّيت بها العناصر الأربعة باعتبار كونها أُصولاً و مبادئ للمركّبات منها من الحيوان و النبات و المعادن. ز.

القول ١٠٧: و هل فيها متولّدات أم لا؟ ١٠٥/ ٦.

الأفعال بحسب صدورها عن فاعليها تنقسم إلى أفعال مخترعات و أفعال مباشرة و أفعال متولّدة. فالمخترع هو الذي يحدث لا في محلّ، و المباشر ما يحدث بسبب القدرة

١ـ قال الفيلسوف كرنيليوس فانديك الأمريكي ١٨١٨ ـ ١٨٩٥ م في كتابه «أُصول الكيميا» ص٦٤ طبع بيروت ١٨٦٩ م: ثمّ إنّ المواد البسيطة المعروفة الآن هي ٦٥ عنصراً و قد انقسمت إلى معدنية و غير معدنية، و قال أيضاً في الجزء الثاني من «النقش في الحجر» ص٦ طبع ٢ بيروت ١٨٩١ م: العناصر المعروفة اليوم عند علماء الكيميا أو بالأحرى المواد المعدودة عندهم عناصر بسيطة هي نحو ٦٧ مادة. ج

٢ـ أُنظر كتاب «الحيوان» للجاحظ ج٥ ص٢ طبع مصر. ج

في محلّ القدرة، و المتولّد هو ما يحدث بسبب فعل آخر. و قد أوضح المصنّف فيما سبق كلّها ببيان واف لا نحتاج معه إلى زيادة بيان.

فالقسم الأوّل و هو الاختراع يختصّ بفعل الباريّ تعالى الذي أوجد الأشياء بقدرته لا عن أصل و لا مادّة و يقاربه الإبداع.

و القسم الثاني و هو الأفعال المباشرة و هي التي تقع عن القادرين من الناس ابتداء كالضرب للغير الناشئ عن حركات الضارب و نحوه يختصّ بهم.

و أمّا القسم الثالث ففيه اختلاف سيجئ إليه الإشارة من المصنّف و ما اختاره في ذلك قريباً. ز.

القول ١٠٧ : لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ـ ١٠٦/ ٤ .

سورة الأعراف: ٥٧.

القول ١٠٧ : ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ـ ١٠٦/ ٥ .

سورة الزمر : ٢١.

القول ١٠٩ ـ في البدل ـ ١٠٦/ ١٦ .

محصّل ذلك أنّ قول القائل انّ الكفر يجوز وجوده في حال الإيمان و عكس ذلك أي جواز وجود الإيمان حال الكفر يؤدّي إلى اجتماع الضدّين المحال لمضادّة الكفر مع الإيمان، فوجود أحد الضدّين يحيل وجود الآخر إذ الجواز هو تصحيح وجود الشيء وارتفاع استحالته فيؤدّي إلى اجتماع الضدّين المعلوم استحالته. و ليس كذلك ما إذا قلنا إنّ الكفر قد كان يجوز أن يكون في وقت الإيمان بدلاً منه، و كذا الإيمان قد كان يجوز أن يكون بدلاً من الكفر في وقت الإيمان فإنّه لايوجب تضاداً و لا محالاً. و خلاف المجبّرة إنّما هو في الصورة الأُولى فهم لمّا جوّزوا التكليف بالمحال و يجوّزون اجتماع

الضدين جوّزوا ذلك أيضاً، لكنّه لا يصحّ ذلك على أُصول أهل العدل كما نبّه عليه المصنّف ـ قدّس سرّه ـ.

و قد نقل القاضي عبد الجبّار المعتزلي في مقالة له «في ردّ المجبّرة» أشياء منهم من هذا القبيل، و قال: إنّ المجبّرة تجرّأوا في زماننا هذا على التزام أشياء كان سلفهم يمتنعون عن التزامها، و أطلقوا ألفاظاً كانوا يأبون إطلاقها، بل صار ما كان مشايخنا يرومون إلزامهم إيّاه أوّل ما يفتون به، و استغنوا عن الكلام في البدل و عن كثير من العبارات التي كانوا يحايلون بها و إن كان لا محصول لها، و مرّوا على جواز تكليف العاجز ما عجز عنه و مطالبة الأعمى بالتمييز بين الألوان، و الزمن بصعود الجبال و تعذيب الأسود، و الزمن على زمانته و تكلّف[تكليف ظ]والتمشّي على الماء والممنوع بالصعود إلى السماء الجمع بين المتضادّات، إلى أشياء غير ذلك عدّدها في مقالته و تصدّى للرّدّ عليهم فيها. ز.

القول ١١٠: في خلق ما لا عبرة به و لا صلاح فيه ـ ١٠٧/ ١٢.

خلق ما لا صلاح فيه لأحد من المخلوقين كما ذكره ـ قدّس سرّه ـ عبث و الله تعالى منزّه عن فعل العبث لكنّ الكلام في تحقّقه، فإنّ معارف البشر قاصرة جدّاً عن درك خفيّات المصالح و الحكم في مخلوقات الله ـ جلّ شأنه ـ و الذي يدركونه منها قليل جدّاً في مقابل ما لا يدرك منها. و قد أثبت أبحاث العلوم الطبيعيّة في الحيوان والنبات و الجمادات، و غيرها كثيراً من الخواصّ و الآثار و المنافع لا يبقى معه ارتياب في وجود آثار الحكمة و دقائق صنع خالقها الحكيم فيها.

و نحن بعد تدبّر ما ظهر لنا من ذلك فيما أدركناه و بعد قيام البرهان على أنّه تعالى منزّه عن فعل العبث لا يبقى لنا إلاّ الاعتراف بوجودها في سائر مخلوقاته و إن كانت أفهامنا بسبب نقص مداركنا قاصرة عن إدراكها. ز.

القول ١١٣: في النظر عن صحّته ـ ١١٠/ ١.

غرضه أنّ ما ذهب إليه في هذه المسألة نتيجة ما أدّاه إليه نظره العلمّي و البحث الذي كشف له الأدلّة العلميّة عن صحّته و نتيجة جمعه في ذلك بين أُصول لا يوافقه في بعضها العدليّة و في بعضها القائلون بالإرجاء، و لكن لما قام الدليل القاطع عنده على ما صار إليه كما ذكره في الكتاب لم يعبأ بخلاف من يخالفه من أهل العدل و الإرجاء، إذ المتبع عنده هو الدليل و لا وحشة في الذهاب إلى حق قامت الحجّة عليه، بل يجب أن يحصل الوحشة فيما لا دليل عليه، و هذا هو مقتضى البحث العلميّ النزيه الخالص عن شائبة التعصّب و الجمود.

و قد اقتفى به في ذلك تلميذه الأجل السيد الشريف المرتضى ـ قدس سره ـ حيث قد ذكر في بعض مسائله عبارة يقرب من عبارة المصنّف، قال: اعلم انّه لا يجب أن يوحش من المذهب فقد الذاهب إليه و العاثر عليه، بل ينبغي ألاّ يوحش إلاّ مما لا دلالة يعضده و لا حجّة يعتمده. انتهى. و هكذا كان سيرة السلف الصالح من علماء الفريقين قبل عصر الجمود و الانحطاط. ز.

القول ١١٦: مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِب ـ ١١٢/ ٧.

سورة الطلاق: ٢, ٣.

القول ١١٦: وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً ـ ١١٢/ ٩.

سورة نوح: ١٠ ـ ١٢.

القول ١١٦: وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمىٰ ـ ١١٢/ ١١.

سورة طه: ١٢٤.

القول ١١٦: وَ لَعَذَابُ الآخِرَة أَخْزَىٰ ـ ١١٢/ ١٢.

سورة فصّلت: ١٦.

القول ١١٦: وَ مَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مِنْ واقٍ ـ ١١٢/ ١٣.

سورة الرعد: ٣٤.

القول ١٢٠ ـ و اللهُ لايُحِبُّ الظالِمِينَ ـ ١١٤/ ١٥.

سورة آل عمران: ١٤١.

القول ١٢٠: و الشُّهَداءُ عِنْدَ رَبِّهِم ـ ١١٤/ ١٥.

سورة الحديد: ١٩.

القول ١٢١: وَ يَوْمَ يَقُومُ الأَشْهَاد ـ ١١٦/ ١.

سورة المؤمن: ٥١.

القول ١٢١: إنّ الله قَوِيٌّ عَزِيز ـ ١١٦/ ٢.

سورة المجادلة: ٢١.

القول ١٢٤: القول في التقيّة ـ ١١٨/ ٨.

قال العلاّمة الشهرستاني في مجلّة «المرشد» ج٣ ص٢٥٢، ٢٥٣: المراد من التقيّة إخفاء أمر ديني لخوف الضرر من إظهاره، و التقيّة بهذا المعنى شعار كلّ ضعيف مسلوب الحريّة، إلاّ أنّ الشيعة قد اشتهرت بالتقيّة أكثر من غيرها لأنّها منيت باستمرار الضغط عليها أكثر من أيّ أُمّة أخرى، فكانت مسلوبة الحريّة في عهد الدولة الأُمويّة كلّه، و في عهد العبّاسيّين على طوله، و في أكثر أيّام الدولة العثمانيّة، و لأجله استشعروا بشعار التقيّة أكثر من أيّ قوم.

و لما كانت الشيعة تختلف عن الطوائف المخالفة لها في قسم مهمّ من الاعتقادات في أُصول الدين و في كثير من العمليّات الفقهيّة، و تستجلب المخالفة ـ بالطبع ـ رقابة و حزازة في النفوس، و قد يجرّ إلى اضطهاد أقوى الحزبين لأضعفه، أو إخراج الأعزّ منهما الأذلّ كما يتلوه علينا التاريخ و تصدّقه التجارب، لذلك أضحت شيعة الأئمّة من آل البيت تضطرّ في أكثر الأحيان إلى كتمان ما تختصّ به من عادة أو عقيدة أو فتوى أو كتاب أو غير ذلك، تبتغي بهذا الكتمان صيانة النفس و النفيس و المحافظة على الوداد و الاخوّة مع سائر إخوانهم المسلمين، لئلاّ تنشق عصا الطاعة و لكي لا يحسّ الكفّار بوجود اختلاف ما في الجامعة الإسلاميّة فيوسّعوا الخلاف بين الأمّة المحمديّة.

لهذه الغايات النزيهة كانت الشيعة تستعمل التقيّة و تحافظ على وفاقها في الظواهر مع الطوائف الأُخرى متّبعة في ذلك سيرة الأئمّة من آل محمّد ـ عليهم السلام ـ و أحكامهم الصارمة حول وجوب التقيّة من قبيل: «التقيّة ديني و دين آبائي» و «من لا تقيّة له لا دين له» إذ انّ دين الله يمشي على سنّة التقيّة لمسلوبي الحريّة، و دلّت على ذلك آيات من القرآن العظيم منها: في سورة المؤمن ٢٨: ﴿وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إيمانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أن يَقُولَ رَبِّيَ اللهُ﴾، و في سورة النحل ١٠٦: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إيمَانِهِ إلاّ مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بالإيمانِ﴾، لاسيّما على ما نختاره من كون «مَنْ» في قوله: ﴿مَنْ كَفَرَ﴾ أداة استفهام و انّ المعنى: «من ذَا الذي كفر بالحقّ بعد علمه به»؟ إلاّ إذا كان كفره صوريّاً ممن يكرهون على إظهار الكفر و قلوبهم مطمئنّة بالإيمان، كعمّار ابن ياسر الصحابي الذي نزلت الآية فيه، غير أنّ التقيّة لها شروط و أحكام أوضحها العلماء في كتبهم الفقهيّة. انتهى.

أُنظر رسالة «أجوبة مسائل جار الله» ص٦٨ ـ ٧٦ طبع صيدا، بقلم العلاّمة الكبير و المحقّق الخبير السيّد عبد الحسين شرف الدين العاملي ـ حفظه الله علماً للعلم

و الدين ــ و إلى رسالة «أصل الشيعة و أُصولها» ص١٩١ ــ ١٩٥ طبع ٢ صيدا و ص ١٦٩ ـ ١٧٢ طبع ٦ نجف، بقلم العلاّمة الكبير و المصلح الشهير الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء ـ مدّ ظلّه ـ و إلى كتاب «النصائح الكافية» ص ١٩٠ ـ ١٩٣ طبع ٢ بغداد، للعلاّمة السيّد محمّد بن عقيل المتوفىّ سنة ١٣٥٠ هـ بالحديدة من بلاد اليمن، و رثاه العلاّمة العاملي ـ مدّ ظلّه ــ في كتابه «معادن الجواهر» ص٢١١ ـ ٢١٦ ج ٣ طبع دمشق بقصيدة طويلة مطلعها:

سالت دموع العين كلّ مسيل	حزناً لرزء محمد بن عقيل
السيد الندب الإمام الفاضل الـ	فذّ الهمام الكامل البهلول ج

القول ١٢٥: في الاسم و المسمّى. ١١٩/ ٣.

الخلاف في ذلك بين العدليّة من الشيعة و المعتزلة و بين المجبّرة و بعض أهل الحديث، فقد نسب القول بكون الاسم هو عين المسمّى إلى أحمد بن حنبل و أبي ذرعة و أبي حاتم من المحدّثين و كذا إلى ابن فورك من متكلّمي الأشاعرة.

أمّا أحمد بن حنبل و من ذكرناه فالظاهر أنّهم فرّعوا ذلك على مقالتهم في قدم كلام الله تعالى و انّ اسمه تعالى لو كان غير مسمّاه لكان مخلوقاً و يلزم أن لا يكون له تعالى اسم في الأوّل [الازل ظ] لأنّ أسمائه صفات.

و أمّا ابن فورك فقد حكي عنه أنّه قال: «إنّ كلّ اسم فهو المسمّى بعينه و انّه إذا قال القائل: الله، قوله دالّ على اسم هو المسمّى بعينه»، و نقل عنه ابن حزم انّه كان يقول: انّه ليس لله تعالى إلاّ اسم واحد، و انّ ما ورد في القرآن من قوله تعالى: ﴿وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ﴾ و كذا ما في الخبر: «إنّ لِلّٰهِ تسعة و تسعين اسماً» فالمراد به التسمية، ففرّق هو بين الاسم و التسمية. و قد أطال ابن حزم في الرد عليه، و مذهب المعتزلة و الشيعة هو اتّحاد الاسم و التسمية و مغايرتهما للمسمّى.

و ملخّص القول أنّ هنالك ثلاثة أشياء: الاسم و التسمية و المسمّى، فالاسم هو نفس المدلول، و التسمية هي الأقوال الدالة، فالاتّفاق واقع على المغايرة بين التسمية و المسمّى و إنّما الخلاف في مغايرة الاسم مع المسمّى و عدمه، فالشيعة و المعتزلة على المغايرة و وافقهم بعض الأشعريّة و المجبّرة و بعض أهل الحديث على نفي المغايرة كما أشرنا إليه. ز.

القول ١٣١: في الحكاية و المحكى ـ ١٢٢/ ٦.

البحث عن هذه المسألة لأجل الخلاف الواقع بين المعتزلة و من كان يخالفهم من حشويّة العامّة، الذين كانوا يقولون: إنّ الألفاظ و الحروف و الألفاظ المسموعة من القرآن و المتلوّة على ألسنة القارئين قديمة، و كان المعتزلة ينكرون عليهم هذا القول ويقولون: إنّ كلامه تعالى محدث مخلوق أوجده الله في جسم من الأجسام كالشجرة مثلا، أو أنزله و أوحى به إلى أنبيائه على ألسن ملائكته، و إذ كان من أصلهم أنّ العرض غير باقية زمانين و أنّ ما وجد من الكلام في محل فهو غير باق، قالوا: إنّ ما يقرأ من آيات القرآن أو يكتب في المصاحف إنّما هو حكايات عن الكلام المنزّل.

و الأشعريّ مع إثباته كلاماً أزليّاً قديماً يسمّيه الكلام النفساني، يقول أيضاً: إنّ الألفاظ و العبارات المقروءة و المنزلة على الأنبياء على ألسن الملائكة دلالات على ذلك الكلام الأزليّ القديم، فالمدلول عنده قديم و الدلالة محدثة. و الفرق بين القراءة و المقروء والتلاوة والمتلوّ كالفرق بين الذكر و المذكور،فالذكر محدث و المذكور قديم. ز.

القول ١٣٢: نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ـ ١٢٢/ ١٧.

سورة البقرة: ١٠٦.

القول ١٣٢: إلى الحَوْلِ غَيْرَ إِخْراج ـ ١٢٣/ ٢.

سورة البقرة: ٢٤٠.

القول ١٣٢: أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً ـ ١٢٣/ ٤.

سورة البقرة: ٢٣٤.

القول ١٣٢: و أنكروا نسخ ما في القرآن على كلّ حال ـ ١٢٣/ ١٠.

نسب هذا القول إلى طائفة شاذّة من المعتزلة أبو الحسن الآمدي في كتاب «الأحكام» فقال: اتّفق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم و بالعكس و نسخهما معاً خلافاً لطائفة ـ شاذّة ـ [من] المعتزلة [1].

و أمّا النافي لوقوع النسخ في الشريعة فقد نسب ذلك إلى أبي مسلم الإصبهاني المفسّر الشهير مع تجويز ذلك عقلاً. قال على ما حكي عنه: ليس في القرآن آية منسوخة، و قد تأوّل الآيات التي يدعى انّها منسوخة و خرّج لكلّ آية منها محملاً على وجه من التخصيص و التأويل. ز.

القول ١٣٣: و جماعة من المتفقّهة ـ ١٢٤/ ٦.

وافق الشيعة في هذا الرأي من فقهاء أهل السنّة الإمام محمد بن إدريس الشافعي قال: و الناسخ من القرآن الأمر ينزله الله بعد الأمر يخالفه كما حوّل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، وكلّ منسوخ يكون حقّاً ما لم ينسخ فإذا نسخ كان الحقّ في ناسخه و لا ينسخ كتاب الله إلاّ كتابه و هكذا سنّة رسول الله ﷺ لا ينسخها إلاّ سنّة رسول الله ﷺ.

و هكذا قول أحمد بن حنبل، فعن أبي داود السجستاني قال: سمعت أحمد بن حنبل و قد سئل عن حديث: «السنّة قاضية على الكتاب»؟ قال: لا اجترئ أن أقول فيه ولكن السنّة تفسّر القرآن و لا ينسخ القرآن إلاّ القرآن [2].

١ـ الاحكام، ج ٤ ص ٢٠١، طبع مصر.

٢ـ الاعتبار للحازمي ص ٣٧ طبع الهند.

و صرّح ابن حزيمة في الناسخ و المنسوخ أنّ أبا حنيفة جوّزه و نسبه الآمدي إلى مالك و أصحاب أبي حنيفة، و على كلّ حال، فالحقّ الحقيق بالاتّباع هو عدم نسخ القرآن بغير آيات القرآن، و من تأمّل فيما ذكروه لإثبات ذلك يجدها وجوهاً ظنّية واستحسانيّة و أقصى ما فيها جواز ذلك عقلاً، و أين ذلك من إثبات الوقوع؟

و يظهر من كلام المصنّف ـ قدّس سرّه ـ أنّ القائل بجواز نسخ القرآن بالسنّة لم يكن موجوداً في زمانه من الشيعة حيث لم يذكر خلافاً عن الشيعة، و إنّما نسبه إلى كثير من المتفقّهة و المتكلّمين، و إنّما ظهر هذا القول بينهم في العصر المتأخّر حيث وقفوا على أقاويل العامّة المذكورين فتبعوهم في ذلك فيكون ملحوقاً بالإجماع. ز.

القول ١٣٤: في خلق الجنّة و النار ـ ١٢٤/ ٧.

حكى العلاّمة الحلّي ـ قدّس سرّه ـ عن أبي علي الجبّائي و أبي الحسين البصري و أبي الحسن الأشعري أنّهم قالوا بأنّ الجنّة والنار مخلوقتان الآن، و حكى خلاف ذلك عن أبي هاشم بن الجبّائي و القاضي عبد الجبّار بن أحمد الرازي، و الحقّ هو الأوّل و يدلّ عليه جملة من الآيات الصريحة في ذلك.

و شبهة المنكرين لخلقهما أنّهما لو كانتا مخلوقتان لهلكتا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ﴾ مع أنّ القرآن يصرّح بأنّ ﴿أُكُلُهَا دَائِم﴾، و أجاب المثبتون بأنّ المراد من الهلاك هو استفادة الوجود من الغير و هما هالكان بهذا المعنى، و يظهر من بعض الآثار أنّ زرارة بن أعين من قدماء رواة الشيعة كان يقول أيضاً: إنّ الجنّة و النار لم تخلقا بعد و أنّهما ستخلقان، لكن الصحيح من مذهب الإماميّة ما أشرنا إليه. ز.

القول ١٣٤: و اختلفوا في الاعتلال ـ ١٢٤/ ١٣.

قد سبقت الإشارة إلى اختلاف المتكلّمين في كيفيّة فناء الأجسام و إعدامها وعرفت أنّ أبا هاشم كان يزعم أنّ فناء واحداً يكفي لفناء الأجسام بأجمعها.

و هٰهنا أيضاً بنى قوله في هذا على قوله المتقدّم قائلاً: إنّ ذلك يؤدّي إلى المحال فإنّ الإجماع قائم على أنّ الله تعالى لايفني الجنّة و النار بعد خلقهما، مع أنّ الفناء إذا طرى على جزء و بعض من الأجسام لابدّ من فناء جميعها، و احتجاج من تقدّم على أبي هاشم بأنّ خلقهما في هذا الوقت عبث لا فائدة فيه غير صحيح فإنّه يمكن أن يكون في خلقهما مصلحة خفيّة و إن لم نطّلع عليها. ز.

القول ١٣٥: ما تضمّنه القرآن من ذكر ذلك ـ ١٢٥/ ٢.

قال تعالى في سورة النور ٢٤: ﴿يَومَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، و في سورة يس ٥: ﴿اليَومَ نَخْتِمُ عَلىٰ أفْواهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كانُوا يَكْسِبُونَ ﴾، و في سورة فصّلت حم السجدة ٢٠: ﴿حَتّى إذا ما جاءوها شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ اُنظر كنز الفوائد ـ ص١٤ ,١٦ طبع تبريز، للعلاّمة الفقيه المتكلّم الشيخ أبي الفتح الكراجكي المتوفّى سنة ٤٤٩ هـ تلميذ الشيخ المفيد السعيد ـ رحمة الله عليه ـ و لكن يلزم التدبّر في ذيل الآية الأخيرة و هو هذا: ﴿وَ قَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَينَا قَالُوا أنْطَقَنَا اللهُ الذِي أنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ الآية. فتدبّر حقّه. چ.

القول ١٣٥: قالتا أتينا طائعين ـ ١٢٥/ ٤.

سورة فصّلت ١١، قال العلاّمة الأكبر و الحجّة المشتهر السيّد عبد الحسين شرف الدين العاملي ـ مدّ ظلّه ـ في رسالته النفيسة «فلسفة الميثاق و الولاية» ص ٥ـ١٠ طبع صيدا، عند كلامه على جواب إحدى المسائل التي رفعناها إلى سماحته سنة ١٣٦٠ هـ: باب التمثيل واسع في كلام العرب و لاسيّما في الكتاب و السنّة، قال الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يعمرُوا مَسَاجِدَ الله شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالكُفْرِ﴾ ضرورة أنّهم لم يشهدوا على أنفسهم بألسنتهم و إنّما شهدوا بألسنة أحوالهم، إذ نصبوا أصنامهم حول

الكعبة فكانوا يطوفون بها عراة و يقولون: لا نطوف عليها في ثياب أصابتنا فيها المعاصي، و كلّما طافوا بها شوطاً سجدوا لها، فظهر كفرهم بسبب ذلك ظهوراً لا يتمكّنون من دفعه، فكأنّهم شهدوا به على أنفسهم، و بهذا صحّ المجاز على سبيل التمثيل في هذه الآية، و نحوها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوىٰ إِلَى السَّماءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ إذ لا قول هنا من الله ـ عزّ و جلّ ـ و لا منهما قطعاً، و إنّما المراد أنّه سبحانه شاء تكوينهما فلم يمتنعا عليه و كانتا في ذلك كالعبد السامع المطيع يتلقّى الأمر من مولاه المطاع. و على هذا جاء قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [1] ضرورة أنّ القول في هذه الآية ليس على حقيقته، و الحقيقة ما اقتبسه الإمام زين العابدين ـ عليه السلام ـ من مشكاة هاتين الآيتين، إذ قال في بعض مناجاة ربّه عزّ و جلّ: «و جرى بقدرتك القضاء و مضت على إرادتك الأشياء، فهي بمشيئتك دون قولك مؤتمرة، و بإرادتك دون نهيك منزجرة».

و مما جاء في القرآن الحكيم من المجاز على سبيل التمثيل قوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمانَةَ عَلَى السَّمٰواتِ وَ الأَرْضِ وَ الجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾ [2] الآية، لأنّ عرضها على السماوات و الأرض و الجبال لم يكن على ظاهره، و كذلك إباؤها و إشفاقها و ما هو إلاّ مجاز على سبيل التمثيل و التصوير تقريباً للأذهان و تعظيماً لأمر الأمانة و إكباراً لشأنها، و الأمانة هنا هي طاعة الله و رسوله في أوامرهما و نواهيهما كما يدلّ عليه سياق الآية و صحاح السنّة في تفسيرها، و لو أردنا استقصاء ما جاء في الذكر الحكيم و الفرقان العظيم من هذه الأمثال، لطال بنا البحث و خرجنا به عن القصد، و حسبك توبيخه ـ عزّ و جلّ ـ لأهل الغفلة من قوارع القرآن الحكيم المستخفّين بأوامره و زواجره إذ يقول و هو أصدق القائلين: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا القُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللهِ وَ تِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ

١ـ سورة النحل/ ٤.

٢ـ سورة الأحزاب/ ٧٢.

لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[١].

أمّا ما جاء في السنّة من هذا القبيل فكثير إلى الغاية و كثير لا يحصى، و حسبك منه الصحاح الصريحة ببكاء الأرض و السماء على سيد الشهداء و خامس أصحاب الكساء، إذ بكته الشمس بحمرتها و الآفاق بغبرتها، و أظلّة العرش بأهوالها و طبقات الأرض بزلزالها، و الطير في أجوائها، و حجارة بيت المقدس بدمائها، و قارورة أُمّ سلمة بحصياتها، و تلك الساعة بآياتها، كما صرّحت به أحاديث السنّة و صحاح الشيعة، و أنت تعلم أنّ بكاء تلك الأجرام لم يكن على ظاهره، و إنّما كان مجازاً على سبيل التمثيل، إكباراً لتلك الفجائع، و إنكاراً على مرتكبيها، و تمثيلاً لها مسجّلة في آفاق الخلود، إلى اليوم الموعود.

و مما جاء في السنّة على هذا النمط من المجاز على سبيل التمثيل حديث كربلاء و الكعبة الذي أشار إليه سيّد الأُمّة و بحر علوم الأئمّة في درّته النجفيّة إذ يقول أعلى الله مقامه:

و في حديث كربلا و الكعبة   لكربلا بان علو الرتبة[٢]

و كذا حديث أنس عن النبيّ ﷺ: ما من مولود [مؤمن ط] إلاّ و له باب يصعد منه عمله وباب ينزل منه رزقه فإذا مات بكيا عليه، إلى آخر ما قاله ـ مدّ ظلّه ـ ج.

القول ١٣٧ : آتَانِيَ الكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًا ١٢٥/ ١٥ .

سورة مريم: ٣٠.

القول ١٥٢ : و هو مذهب الإماميّة كلّها ـ ١٣٣/ ١٢ .

قال في «المجمع» ج١ص٨٢ طبع صيدا: «وقال الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد

١ـ سورة الحشر/ ٢١.

٢ـ أُنظر كتاب «القواعد» ص ٢٤٤ـ٢٤٧ طبع إيران ١٣٠٨ هـ للشهيد الأوّل. ج

ابن محمد بن النعمان ـ قدّس الله روحه ـ انّه (= ابليس) كان من الجنّ و لم يكن من الملائكة ـ عليهم السلام ـ قال: و قد جاءت الأخبار بذلك عن أئمّة الهدى ـ عليهم السلام ـ و مذهب الإماميّة، اُنظر تفصيل احتجاج الطرفين في ص ٨٢ ـ ٨٣ ج ١ من تفسير المجمع. ج.

القول ١٥٤: و يخالف فيه باقيهم ـ ١٣٧/ ١٠.

قال العلامة الكبير و المحقّق الشهير معالي الأُستاذ السيد هبة الدين الشهرستاني ـ مدّ ظلّه ـ في مجلّة المرشد البغداديّة الغرّاء لسنتها الرابعة ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨ ما نصّه: المشهور لدى المفسّرين و جمهور المسلمين هو أنّه ﷺ اُمّي أي لا يكتب و لا يقرأ المكتوب و ذلك لحكمة إلهية مخصوصة به و بمحيطه و بالنظر إلى معارضي شريعته من بعده، و يدلّ على ذلك:

أوّلاً، آيات قرآنية كآية: ﴿وَ مَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ لا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لارتَابَ المُبْطِلُونَ﴾ سورة العنكبوت: ٤٨ .

و ثانياً: اتّخاذه ﷺ كتاباً لوحيه من خاصّة صحبه كعلي أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ و كتاباً لمراسلاته مع الزعماء كمعاوية.

و ثالثاً: انّه في صلح الحديبيّة لم يعرف موقع اسمه المكتوب حتّى وضع علي ـ عليه السلام ـ إصبعه عليه فمحى من ورقة الصلح كلمة رسول الله [١].

و رابعاً: الشهرة المستفيضة بعدم معرفته الكتابة حتّى كادت تكون ضرورة عند المسلمين، غير أنّ جماعة من علمائنا ذهبوا إلى أنّه ﷺ كان لا يعلم الكتابة قبل نبوّته

١ـ اُنظر «متشابه القرآن» ج٢ ص٢٢ طبع طهران، للشيخ المحبوب ابن شهر آشوب فانّه قال فيه: وقد شهر يوم الحديبيّة انّه كان لا يعرفها لأنّ سهيل بن عمرو قال: امح هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ﷺ فقال لعلي: امحها يا علي، ثمّ قال: فضع يدي عليها. ج

فقط كما تشعر بذلك الآية، و أمّا بعد نبوّته فقد علمها و علم لغات البشر، و حكي هذا الرأي عن شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي في كتاب «المبسوط»[١].

و عن محمد بن إدريس الحلّي في «السرائر»، و يستدلّ على هذا الرأي:

أوّلاً: بروايات الصفّار في «بصائر الدرجات» التي تنصّ على معرفة نبيّنا ﷺ كليّة اللغات و الخطوط بعد نبوّته، و تنصّ أيضاً على أنّ الأمّي معناه النسبة إلى أمّ القرىٰ أي مكّة، غير أنّني لا أعتمد على هذا الكتاب إذ هو مشترك بين رجلين و فيه روايات عن الغلاة و الضّعفاء.

و ثانياً: بآية: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ﴾ الخ، سورة الجمعة ٢. و اجيب عنها أنّ تلاوة الآية لاتفتقر إلى معرفة الكتابة إذا تلقّى التالي محفوظاته من وحي أو تلقين، و أكثر العمى و العوامّ يتعلّم آيات القرآن من الصدور لا من السطور ثمّ يتلوها كما حفظ بدون توقّف على معرفة الخطّ. و أمّا معنى قوله تعالى: ﴿يعلّمهم الكتاب والحكمة﴾ فليس معناه تعليم النبي لقومه الكتابة مباشرة إذ لم يعهد و لا روي أنّه ﷺ جلس مع أفراد أُمّته يعلّمهم نقوش الحروف الهجائيّة و تراكيبها الأبجديّة قطعاً، و إنّما المراد أنّه قام ﷺ بأمر تعليم الأمّة لمهمّة الكتابة، فقد تواتر عنه ﷺ اتّخاذه الأسرىٰ من اليهود و أهل الكتاب يشترط عليهم أن يعلّموا أهل مدينته الخطّ و الكتابة، فكان الأسير الكتابي إذا علّم الكتابة عشرة من المسلمين أطلق سراحه النبيّ مكافأة

١ـ قال قدّس سرّه في «المبسوط» ـ طبع إيران ـ كتاب آداب القضاء ما لفظه: «و الذي يقتضيه مذهبنا أنّ الحاكم يجب أن يكون عالماً بالكتابة، و النبيّ ـ عليه وآله السلام ـ عندنا كان يحسن الكتابة بعد النبوة و إنّما لم يحسنها قبل البعثة» و قال ابن إدريس في باب سماع البينات من كتاب القضاء من «السرائر» ـ طبع إيران ـ بما قاله الشيخ في «المبسوط» و جاء بجملاته فيه بعينها و لم يزد شيئاً عليها. ج

لعمله [١]، و بهذه الوسيلة البسيطة عمّم في أتباعه صناعة الخطّ و أخرجهم من ظلمة الأُميّة. و كان الأحرى بهؤلاء العلماء أن يستدلّوا بما صحّت روايته عنه ﷺ عند وفاته انّه قال: «آتُونِى بِدَوَاةٍ وَ بَيَاضٍ لأ كتُبَ لَكُمْ كِتَاباً لَنْ تَضِلُّوا مَعَهُ» الخ، إلاّ أن يجاب عنه بأنّ الوجه في هذا هو الوجه في بقيّة كتبه إلى الملوك إذ كان ﷺ يكتب و لكن بأمر منه لا بمباشرة من يده الشريفة. ولدى هؤلاء يوصف النبي ﷺ بكونه أُمّياً نظراً إلى حاله قبل نبوّته كما يوصف بأنّه مكّي بمناسبة حاله قبل هجرته. ج.

القول ١٥٥: في احساس الحواس ـ ١٣٧/ ١٣.

انظر البحار ج١٤ ص٤٦٩ طبع كمپاني.

القول ١٥٦: في الاجتهاد و القياس ـ ١٣٩/ ٤.

الكلام في هذا الفصل في مقامين: الأوّل: الاجتهاد في الحوادث الواقعة بالرأي على المعنى الذي نشير إليه.

الثاني: خصوص القياس الفقهيّ المتعارف.

أمّا الأوّل، فإنّ الاجتهاد يطلق تارة على استفراغ الوسع في طلب تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها المعتبرة من كتاب أو سنّة أو ما ثبت اعتباره من الكتاب و السنّة، و الاجتهاد بهذا المعنى لاينفيه الشيعة بل هو معتبر عندهم بشرائط مخصوصة يعتبرونها في المجتهد و في محلّ الاجتهاد و هي معروفة مذكورة في

١ـ أُنظر «العرب» ج٢١ ص٢٣ طبع بيروت للأُستاذ المؤرّخ المعاصر عمر أبي النصر، فانّه قال في ذيل عنوان «قتلى قريش» في معركة بدر الكبرى: و راح رسول الله يبحث مسألة الأسرى مع أصحابه... فمن حضر فدائه أرسل إلى بلده، و منهم من منّ عليه رسول الله دون ما فداء لفقره و كثرة عياله، و كان فداء الأسرى الذين يعرفون القراءة و الكتابة تلقين عشرة من صبيان المدينة الكتابة، و كذلك أصبح مقر الأسرى مدرسة يتعلّم فيها صبيان المدينة ما يحتاجون إليه من علوم ذلك العهد. ج

كتبهم الأُصولية و مؤلّفاتهم في بحث الاجتهاد خاصّة، و ما زال عملهم عليه من الصدر الأوّل و فيهم في كلّ عصر مجتهدون يرجع إليهم في فتاواهم. و يطلق تارة أُخرى على معنى أوسع نطاقاً من ذلك من العمل بالأقيسة و الاستحسان و المصالح المرسلة و أشباههما، ممّا يورث غلبة الظنّ لصاحبه على ما أفتى به كما هو المتداول بين فقهاء المذاهب المعروفة، و هذا المعنى هو الذي ينفيه الشيعة و يبطلون العمل بمقتضاه في الأحكام الشرعيّة إذ ليس إلاّ تعويلاً على الظنّ الذي لا دليل على حجيّته و جواز العمل بمقتضاه [illegible]، بل ورد النهي عن اتّباعه في آيات الكتاب الكريم و السنّة المطهّرة.

و من أطلق القول بنفي الاجتهاد و بطلانه من الإماميّة فإنّما نظره إلى هذا المعنى، فإنّ أهل الرأي قد شهروا أنفسهم بهذه السمة حتّى صار كالعلم لهم دون الاجتهاد بالمعنى الأوّل الذي ذكرنا أنّه معتبر عندهم. والعمل بالرأي بهذا النحو كان موجوداً من الصدر الأوّل، فقد نقل عن بعض الصحابة و التابعين قضايا أفتوا فيها بمقتضى ما كانوا يرونه فيها، كما أنّه قد اثر عن جماعة من أجلاّئهم النكير لهذا النوع من الرأي والتحذير منه، مخافة أن يؤدّي هذا النوع من الاسترسال في الرأي إلى ترك بعض الأحكام و السنن المرويّة، إذ لم يكن من الميسور الإحاطة بكلّ الآثار و السنن لكلّ أحد فلا يبعد أن يفتى بخلاف شيء منها ممّا لم يعثر عليه، و بالجملة الاجتهاد الذي ينفيه الشيعة هو هذا المعنى دون المعنى الأوّل.

و أمّا المقام الثاني، فالقياس هو إثبات حكم المقيس عليه في المقيس بجامع أو تعدية الحكم المتّحد من الأصل إلى الفرع لعلّة متحدة بينهما، و عرّف بتعاريف أُخرى لا يهمّنا التعرّض إليها و تصحيحها و تزييفها بعد وضوح المقصود من ذلك. و قد استقرّ مذهب الشيعة على المنع من العمل به و عدم جواز التعويل عليه و يوافقهم في ذلك بعض الفقهاء، و أمّا سائر فقهاء المذاهب فيأخذون به و يعملون بمقتضاه. و السبب الذي أحوجهم إلى العمل به انهم يقولون: إنّ مسائل و نوازل ترد علينا لابدّ من تعرّف

أحكامها و لا ذكر لها في نصّ كلام الله تعـالى و لا في سنّة رسول الله فننظر إلى ما يشبهها مما ذكر في الكتاب و السنّة، فنقيسها عليه و نحكـم فيما لا نصّ فيه بمثل الحكم فيما فيه نصّ لاتّفاقهما في العلّة التي هي علامة الحكم.

و لما كان من مذهب الشيعة أنّ الله تعالى لم يقبض نبيّه ﷺ حتى أكمل له الدين و عرّفه أحكام الشريعـة كلّها، و أنّه قد بيّن من ذلك ما وسعه بيـانه و اقتضت الحكمة تبليغه، و أودع علم أحكام الشريعـة عند خلفائه القائمين مقامه مـن بعده، فلا مساغ مع ذلك و مع وجـود الكتاب و السنّة للرجوع إلى قياس أو إلى اجتهـادات ظنّية أُخرى، سيّما مع ورود النهـي عنها في آثار كثيرة مـرويّة و في متضمّـن بعضها «إنّه محق الـدين» و «إنّ دين الله لا يصـاب بالعقـول» و «إنّ ما يفسـده أكثر ممـا يصلحه» إلى أمثـال من ذلك.

و يقولون أيضاً: إنّ بناء الشريعة الإسلاميّة على مصالح العباد التي لا يعلمها إلاّ الله تعالى، و لأجل ذلك نـرى اختلاف الحكم في المتوافقات و اختلافهـا في المتوافقات، و ورود الحظر لشيء و الإباحة لمثلـه، و ورود الحكم في الأمر العظيم صغيراً و في الصغير بالنسبة إليه عظيماً و اختلاف ذلك خارج عـن مقتضيات القياس، فإنّ الله تعالى أوجب الغسل من المني و لم يوجبه من البول مع أنّ القـول بطهارة المني موجود عندهم، و ألزم الحائض قضاء ما تركته من الصوم و أسقط عنها قضاء الصلاة و هي أوكد من الصيام، و الشواهـد على ذلك من أحكـام الشرع كثيرة لانطيل بذكرهـا. فإذا كان الأمـر على ما عرفت و علمنـا أنّه لا طريق إلى معرفة المصـالح و المفاسد إلاّ من قبل مـن أحاط بكلّ شيء علماً، فلا مساغ للرجوع إلى القياس في تعرّف الأحكام و جعله مدركاً من مداركها.

و المراجع إلى السنّة الكريمة و الآثار المرويّة عن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ يجد أنّ جلّ ما رجعوا فيه إلى القياس موجود في الأخبار منصـوص عليه بنصوص عامّة أو خاصّة لا يحتاج معها إلى القياس و غيره من مقتضيات الظنون، و لقد وافقت الشيعة في المنع عن

العمل بالقياس، الظاهريّة من أهل السنّة أتباع داود بن علي الإصبهاني حيث قالوا: لا يجوز الحكم في شيء إلاّ بنصّ كلام الله تعالى أو نصّ كلام النبي ﷺ أو بما صحّ عنه من فعل و تقرير أو بإجماع متيقّن. و قال داود: إنّه لا حادثة إلاّ و فيها حكم منصوص عليه من الكتاب و السنّة.

و قال ابن حزم من أتباعه بعد ذكر آية: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ و آية: ﴿اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية: انّهما إبطال للقياس و الرأي، لأنّ أهل القياس و الرأي لايختلفون في عدم جواز استعمالهما مادام يوجد نصّ، و قد شهد الله أنّ النصّ لم يفرط فيه شيئاً، و أنّ رسول الله ﷺ قد بيّن للناس كلّ ما نزل إليه، و إنّ الدين قد كمل بلا حاجة إلى قياس و لا إلى رأي.

و يقول أيضاً: كلّ ما لم ينصّ عليه فهو شرع لم يأذن به الله تعالى و هذه صفة القياس، فكلّ ما ليس في القرآن و السنّة منصوصاً به فمن حكم فيه بشيء من الوجوب و الحرمة أو خالف به النصّ فهو من عند غير الله، و من حرّم أو أحلّ أو أوجب أو أسقط قياساً على ما حرّمه الله أو أحلّه أو أوجبه أو أسقطه فقد تعدّى حدود الله، و من تعدّى حدود الله فقد ظلم نفسه.

و يقول في كلام آخر: إنّه لم يصحّ قطّ من أحد من الصحابة القول بالقياس و قد كان من بعض الصحابة نزعات إلى القياس أبطلها رسول الله ﷺ انتهى. و بالجملة إنّهم يوافقون الشيعة في بطلان التمسك بالقياس إلاّ أنّهم يقتصرون على ظواهر الكتاب و السنّة و يحاولون إدخال أحكام الحوادث المتجدّدة تحت نصوص يشملها و يحتملها من القرآن أو الثابت من الحديث النبوي أو الإجماع كما عرفت. ز

القول ١٥٦ : و الآثار الواضحة عنهم ـ صلوات الله عليهم ـ ١٣٩/ ٧.

الأخبار الواردة في هذا الباب المرويّة عن الأئمّة الطاهرين ـ سلام الله عليهم ـ كثيرة

رواهـا المحدّثـون في كتبهـم و نحـن نقتصر منها ببعـض الأحـاديـث و نختم بها هـذه الكلمات القليلة التي علّقناها على هذا الكتاب.

فقد روي في كتاب «اختصار كتاب الاختصاص» عـن أحمد بن محمّد بن عيسى، عـن محمّـد بن خـالـد البرقـي بسنده، عـن سماعـة بـن مهران، عـن أبي الحسـن الأوّل (= الكاظم عليه السلام) قال: قلت، أكل شيء في كتاب الله و سنّتـه أم تقولون فيه؟ فقال: بل كلّ شيء في كتاب الله و سنّته.

و عنه، عن محمّد بـن خالد البرقي، عن صفوان بن يحيى، عن سعيد بن عبد الله الأعرج قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: إنّ من عندنا ممن يتفقّـه، يقولون: يرد علينا ما لا نعرفه في الكتـاب و السنّة فنقول فيه برأينا. فقال: كذبـوا، ليس شيء إلاّ و قد جاء في الكتاب و جاء فيه سنّة.

و عن الحسن بن فضّـال، عن أبي المغرا، عن عبد صالـح (= الكاظم عليه السلام) قال: سألته فقلت: إنّ أُناساً من أصحابنا قد لقوا أباك و جدّك و سمعوا منهما الحديث، فربّما كـان الشيء يبتلى به بعض أصحـابنا و ليس في ذلك عنـدهم شيء، و عندهـم ما يشبهه يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟ فقال: لا، إنّما هلـك من كان قبلنا بالقياس. فقلت له: لم تقول ذلك؟ فقال: لأنّه ليس من شيء إلاّ و جاء في الكتاب و السنّة.

السندي بـن محمّد البـزّاز، عن صفـوان بن يحيـى عن محمّـد بن حكيـم، عن أبي الحسن الأوّل ـ عليه السلام ـ قال: قلت: تفقّهنا بكم في الدين و روينا عنكم الحديث وربّما ورد علينا رجل قد ابتلي بالشيء الصغير الذي ليس عندنـا فيه شيء بعينه و عندنا ما هو مثله وشبهه، أفنفتيه بما يشبهه؟فقال: لا، و مالكم في ذلك القياس نفتيه هلك من هلك. فقلت: أتى رسول الله الناس بما استغنوا به في عهده؟ قال: و بما يكتفون به من بعده إلى يوم القيامة. فقلت: فضاع منه شيء؟ فقال: لا، هو عند أهله. ز.

«التعريف بكتاب أوائل المقالات»

بقلم العلاّمة الزنجاني [1] ـ رحمه الله ـ

بسم الله الرحمن الرحيم

العلم نور وضياء، والعلماء هم مصابيح ذلك النور وزجاجات ذلك الضياء، التي توقد من شجرة مباركة هي روح العالم الذي تتحمّله فيضيئه ويستضاء به غيره [2].

فهم أنوار الهداية وأعلام الرشد وينابيع الحكمة وقوام الأُمّة وأدلاّء الخلق إلى الحق وقادتهم إلى نهج الصواب والصدق، تحيى بهم قلوب أهل الإيمان وترغم أُنوف أهل

---

(١) اقرأ ترجمته الشريفة في كتاب (شهداء الفضيلة ــ ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ ط النجف) للعلاّمة الكبير الشيخ عبد الحسين الأميني التبريزي مدّ ظله نزيل النجف الأشرف، وفي كتاب (علماء معاصر ـ ص ٢٢٤ ـ ٢٢٨ ط طهران) تأليف المرحوم الحاج الملا علي الواعظ الخياباني التبريزي المتوفّى يوم الأحد ١٤ صفر الخير سنة ١٣٦٧ هـ. چرندابي

(٢) توقد: أي تشتعل. وضمير (هي) راجع إلى شجرة مباركة. روح العالم (بكسر اللام): نفسه، يذكر ويؤنث. تتحمله: أي تتحمل العلم. فيضيئه: أي فيضيء العالم. وهذه الجملات الجميلة مقتبسة من الآية الجليلة في سورة النور: ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنّها كوكب دريّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة﴾ الآية. چرندابي

الزيغ والالحاد، مثلهم في الأرض كمثل النجوم التي في السماء يهتدى بها في ظلمات البرّ والبحر، ويكفي في تعظيم شأنهم والتنويه بمكانتهم ومقامهم ما ورد في حقهم من محكم آيات الكتاب الحكيم ومستفيض السنّة الكريمة ومأثور المروي عن حجج الله المكرمين سلام الله عليهم أجمعين، ومرتبة العلم هي المرتبة الثانية من مراتب الكمال البشري التالية لمرتبة النبوّة التي هي اختصاص إلهي واصطفاء ربّاني يخصّ بها من يشاء من عباده المكرمين بعد أن يهيّئ نفسه بالتأديب الإلهي لنيل ذلك المقام الرفيع، فيجعله مهبط وحيه ومبلغ رسالاته ويجعله اسوة لخلقه في الهداية إلى الصراط المستقيم، وللعلماء العاملين الذين جمعوا بين الفضيلتين واحتووا على درك تلك السعادتين ـ وقليل ما هم ـ مزية عظيمة وميزة ظاهرة على من سواهم بما بذلوا أنفسهم في سبيل الله وجاهدوا في مرضاته حق جهاده، فهم حفظة أحكام الدين ونواميسه وحرّاس ثغور الشرع وحدوده وألسنه الناطقة وسيوفه القاطعة، ينفون من الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

ومن هؤلاء الأفذاذ الذين ازدهرت بهم علوم الشيعة الإمامية وتزينت بوجودهم سماء معارفها السامية حوالي منتصف القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الذي بعده، هو الشيخ الجليل الأعظم والرئيس المقدم الشيخ أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان البغدادي العكبري المشتهر بالمفيد قدّس الله روحه الشريفة، فقد كانت حياته حياة علم وعمل وجدّ وجهد واستفادة وافادة حتى اجتمعت فيه خلال الفضل والكمال، تلمّذ على العشرات من رجال العلم وحملة الآثار في عصره حتى صار أوثق أهل زمانه بالحديث وأعرفهم بالفقه والكلام والخبرة بالرجال والأخبار والسير وأشعار العرب وغير ذلك، وكان من الناحية العملية كثير الصلاة والصوم، كثير الصدقات، عظيم الخشوع، وكانت حياته العلمية مستغرقة في أغلب الأحيان في ترويج المذهب و الدفاع والجدال

مع المخالفين على اختلاف فرقهم من معتزلة ومرجئة وأشعرية و محكّمة [1] ومع بعض الفرق المنتحلة للتشيع كالزيدية والواقفة وغيرهم كما يشهد به أخبار مجالسه المحفوظة في فنون الكلام.

---

(١) وهم الذين خرجوا على أمير المؤمنين -عليه السّلام- عند التحكيم وكان شعارهم: لا حكم إلاّ لله، ولذلك سمّاهم الناس بالخوارج والمحكّمة.

قال الأمير العلاّمة أبو سعيد نشوان بن سعيد الحميري اليمني المتوفّى سنة ٥٧٣هـ في كتاب (الحور العين ــ ص ٢٠١ ط مصر ١٩٤٨م): ومن أسمائهم (يعني الخوارج) المحكّمة، سمّوا بذلك لإنكارهم التحكيم في صفين، وقالوا لا حكم إلاّ لله. ومن أسمائهم المارقة وهم لا يرضون بهذا الاسم ويرضون بسائر الأسماء، وكان منهم عبد الرحمن بن ملجم المرادي قاتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه. قال عمران بن حطان الخارجي الشاعر من بني سدوس، بمدح عبد الرحمن بن ملجم لعنه الله:

يا ضربة من تقيّ ما أراد بها ... إلاّ ليبلغ من ذي العرش رضواناً
إنّي لأذكره حيناً فأحسبه ... أوفى البرية عند الله ميزاناً
أكرم بقوم بطون الطير قبرهم ... لم يخلطوا دينهم بغياً وعدواناً

فبلغت الأبيات القاضي أبا الطيب الطبري فقال:

يا ضربة من شقي ما أراد بها ... إلاّ ليهدم من ذي العرش بنياناً
إنّي لأبرأ ممّا أنت قائله ... عن ابن ملجم الملعون بهتاناً
إنّي لأذكره يوماً فألعنه ... وألعن الدهر عمران بن حطاناً
عليك ثم عليه الدهر متّصلاً ... لعائن الله إسراراً وإعلاناً
فأنتم من كلاب النار جاء به ... نص الشريعة برهاناً وتبياناً

و من أسماء الخوارج الحرورية والشراة سمّوا بها لنزولهم بحروراء - اسم قرية تمد وتقصر - ولأنّهم يقولون إنّهم شروا أنفسهم من الله بالجهاد. چرندابي

وكانت مدينة بغداد عاصمة المملكـة الإسلامية حينذاك مملوءة بكثير ممّن ينتحل هذه المذاهب وبكثير من النظّار والمتكلمين منهم، وكـانت مجالس النظر وابهاء البحث والجدال في المذهب بينهم قـائمة وسوقها نافقـة، وكثيراً ما كانت تنعقد تلـك المجالس بمحضر من الخلفاء والملوك وسائر أرباب النفوذ، يحضرها النظّار ويتكلمون في المسائل الخلافية بينهم وفي الآراء المذهبية وسائر مسائل الأُصـول والفروع على ما هو معلوم من مراجعة السير والآثـار، فكان كلما حضر في أمثال هذه المجالـس ويقتضي المقام الكلام في المسائل المذهبية يناظـرهم ويجادلهم ويرد عليهم شبهاتهم ويجيب عمّـا يوردونه على الشيعة وعلى آرائهم المذهبيـة ويفحمهم بما أُوتي من فهم ثـاقب ونظر دقيق وقـوة جنان وطلاقة لسان وحسن بيان.

ولم يكن دفاعه ونضاله عن مذهب الشيعة الإمامية مقصورة على تلك المناظرات اللسانيـة فقط بـل كان يـردّ عليهم وينقـض شبههم وحججهـم بما يكتبه ويمليـه من المؤلفات والكتب في النقض والردّ على أهمّ رجالهم ومتكلميهم و مناظريهم كما يشهد به ملاحظة أسامي مؤلفاته المحفوظة في كتب الرجال والتراجم وفهارس المصنفات.

وممّـا يوجب الأسف ضياع غالب تلك المؤلفات والرسائل التي ضاعت نسخها و ذهبـت فيما ذهب مـن كنوز العلـم والآثار، ولم يبـق منها إلاّ جـزء قليل مـن رسائلـه ومصنفاته التـي صنفها في هذه الأغراض، ومعظم البـاقي منها أيضاً لم يـرزق حظاً من الانتشار و اطلاع أهله عليه، ونسخها القليلة متفرقـة في زوايا المكاتب وبطون المجاميع لا يطّلـع عليها إلاّ قليـل مـن الباحثين، ومـن جملتها هـذا الكتـاب الموسوم بـ (أوائل المقالات) الذي نحن في صـدد الاشارة إلى وصفه بمناسبـة ما أظهره من الـرغبة في نشر ذلك الأثر الجليـل جناب العالم الفاضل والمحـدّث البارع الكامل علـم الأعلام ونادرة الأيـام (الحاج الشيخ عبـاس قلي) المحدّث التبريـزي الچرنـدابي أدام الله لـه التوفيـق

والتسديد، فبادرت إلى اجابة مسؤوله وتصحيح نسخة الكتاب بقدر الوسع والإمكان مع تعليق بعض حواش مختصرة على بعض مطالبها إيضاحاً للمراد، ورأيت من اللازم أيضاً وصف هذا الكتاب ومحتوياته اجمالاً بعد ذكر مختصر من تاريخ علم الأديان وأهمية موضوعه في هذا العصر مع الإشارة إلى وجيز من ترجمة حياة مصنفه الجليل قدس الله روحه ومن الله أستمد المعونة والتوفيق إنّه ولي الهداية والمرشد إلى الصواب.

علم الأديان والمذاهب

إنّ تتبّع تاريخ الأديان وآراء الملل وعقائدها ونحلها من المواضيع الهامة في تاريخ حياة المجتمع البشري، فإنّه يظهر من خلال الاطلاع على تلك الآراء والعقائد درجة الرقي العقلي لتلك الأُمم الذين اعتنقوها وشخصيات مؤسسيها، فالبحث عن ذلك بمنزلة البحث عن تاريخ الفكر البشري وتطوراته المختلفة في مختلف العصور التي مرّت عليه وحصل فيها من الرقي والتكامل العقلي ما نشاهده حالاً.

ومن جهة هذه الأهمية صار النظر فيه شاغلاً لأفكار العلماء والعقلاء من كل أُمّة من أقدم الأزمان، فنجد البحث عن ذلك بين قدماء فلاسفة اليونان وغيرهم من الملل المتنوعة السابقة على العصر الإسلامي، كما نجد اهتمام المسلمين وعنايتهم بنوع خاص على هذه المباحث الهامة في إبّان التمدن الإسلامي العظيم، ونجد أيضاً الجهود الخاصة التي يبذلها علماء الغرب والباحثون منهم عن الشرق وعلومه وتمدّنه وآثاره ودياناته وما يبذلونه في سبيل ذلك على اختلاف الدواعي والأغراض منهم في ذلك العصر حتى صار النظر في ذلك أساساً لفن خاص في عرفهم هو علم الأديان وفلسفة المذاهب.

ولا يسعنا البسط في هذا المقام في تاريخ هذا العلم وما ألفه العلماء فيه من قديم وحديث من الكتب والمصنفات وما لهذه المباحث من الأهمية في نظر هؤلاء الباحثين،

وإنّما نكتفي بالإشارة إجمالاً إلى شيء من تاريخ هذا العلم عند المسلمين تمهيداً لما نحن في صدد البحث عنه.

يرشدنا النظر في تاريخ الصدر الأوّل والقرون الإسلامية الأُولى إلى شيء ما من علل اهتمام المسلمين بهذه المباحث، حيث إنّ الخلافات الدينية والمذهبية الواقعة بينهم وظهور الفرق الإسلامية الكبرى على أثر تلك المخالفات من شيعة ومرجئة و معتزلة ومحكّمة وغيرهم، والفتن الناشئة بينهم من جراء ذلك وتصدي كل فرقة لتأييد عقائدها وآرائها والرد على من يخالفه على ما تكفل ببيانها كتب السير والآثار والمؤلفات الكلامية تفصيلاً، نبّهت الأفكار إلى لزوم ضبط هذه الأقاويل والآراء وتقييدها في ضمن مؤلفات خاصة على اختلاف في أغراض التأليف

فيجد الناظر نواة البحث في ذلك في كلمات أمثال الحسن البصري وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهم من علية رجال المعتزلة ونوابغ مفكريها ولكن البحث الفني الذي يمكن أن يعدّ بحثاً حقيقياً متعلقاً بهذا الفن لم ينشأ إلاّ في صدر الدولة العباسية، نجد الحكاية عن أبي محمد هشام بن الحكم المتكلم الشيعي الشهير (١) أنّه

(١) قال أبو العباس النجاشي المتوفّى سنة ٤٥٠هـ ـ في فهرسته ـ ص ٣٠٤ ط بمبيء: «هشام بن الحكم أبو محمّد مولى كندة وكان ينزل بني شيبان بالكوفة انتقل إلى بغداد سنة تسع وتسعين ومائة ويقال انّ في هذه السنة مات». وقال العلاّمة الفقيه الحاج الشيخ عبد الله المامقاني (المتوفّى سنة ١٣٥١هـ) بالنجف الأشرف، في رجاله الكبير (تنقيح المقال ـ ص ٢٩٤ ج ٣ ط النجف): هذا الرجل ممن اتّفق الأصحاب على وثاقته وجلالته وعظم قدره ورفعة منزلته عند الأئمة ـ عليهم السلام ـ ولكن طعن فيه العامة وورد في الأخبار ذمّ له من جهة القول بالتجسيم وأخذ الأصحاب في الذب عنه تنزيهاً لساحته عن ذلك ونقل عن خط المجلسي ـ ره ـ أنّه قال: قال السيد المرتضى ـ ره ـ ناقلاً عن شيخه المفيد ـ ره ـ: هشام بن الحكم من أكبر أصحاب أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ وكان ثقيّاً وروى حديثاً كثيراً وصحب أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ وبعده أبا الحسن موسى ـ عليه السلام ـ وكان يكنّى أبا محمّد وأبا الحكم الخ. چرندابي

قال: إنّه لما كان أيام المهدي (١٥٨ـ١٦٩ هـ) شدد على أصحاب الأهواء وكتب له ابن المفضل صنوف الفرق صنفاً صنفاً ثمّ قرأ الكتاب على الناس على باب الذهب (بمدينة بغداد) ومرة أُخرى على باب وضاح (رجال الكشي ـ ص ١٧٢ بمبيء) فيكون هذا الكتاب من أقدم ما وصلنا خبره من المصنف في هذا الفن ثمّ تتابعت التآليف فيه مع التفاوت في أساليب البحث بحسب تنوع المقاصد والأغراض من بين مؤلف في الآراء والديانات عامة، ومقتصر لآراء الإسلاميين أو لفرق مخصوصة منهم خاصة ومن مكتف على النقل المجرد للآراء، أو منتصر مع ذلك لبعض الأقاويل، أو رادّ على مخالفيه ومن مرتب للبحث عنها على المواضيع الخلافية، أو على خصوص الفرق والمذاهب وأصحابها إلى غير ذلك من مختلف الأساليب التي اتخذوها والطرق التي سلكوها في كتبهم ومؤلفاتهم.

ولأهمية الموضوع تناول البحث فيه كبار من رجال الفريقين وعلماء الإسلام أمثال أبي القاسم الكعبي وعباد بن سليمان الصيمري وأبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني وابن فورك والبغدادي وابن حزم الظاهري والشهرستاني [1] وغيرهم من رجال الجمهور وصنف فيه أبو محمد النوبختي وأبو الحسن المسعودي والحاكم أبو عبد الله النيسابوري ومن سواهم من الشيعة ممّن يتعذر استقصاء أسمائهم واحصاء مؤلفاتهم في المقام.

---

(١) قال المولى عصام الدين أحمد المعروف بطاشكبري زاده (المتوفى سنة ٩٦٨هـ) في تأليفه في موضوعات العلوم (مفتاح السعادة ـ ص ٢٦٤ ج ١ ط الهند): وممّن أورد فرق المذاهب في العالم كلّها محمّد الشهرستاني في كتاب (الملل والنحل) وكان إماماً مبرّزاً فقيهاً متكلّماً تفقه على أحمد الخوافي وبرع في الفقه وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري وتفرد فيه وصنّف كتاب (نهاية الاقدام في علم الكلام ط ليدن ١٩٣٤ م) وكتاب (الملل والنحل ط الهند ولندن ومصر وإيران) وكانت ولادته سنة سبع وسبعين أو تسع وسبعين وأربعمائة بشهرستان وتوفي بها أيضاً في أواخر شعبان سنة ثمان أو تسع وأربعين وخمسمائة. وشهرستان مدينة في خراسان وذكر في أوّل ⇐

وقد كانت الأمصار الإسلامية وحواضرها الكبرى ميداناً لمخاصمات الفرق المختلفة ومجادلاتهم كما أومأنا إليه وكان عصر المصنف ـ قده ـ من العصور التي كانت المناظرات المذهبية بين الشيعة ومخالفيها على شدتها، وكان غالب مخالفي الإمامية يرمونهم بأقاويل فاسدة وينسبون إليهم آراء زائغة ليست في مذهب الإمامية قصداً للتشنيع والتعيير عليهم من القول بالجبر والتشبيه والتجسيم وغير ذلك ممّا يجده المراجع لمواضيعه.

☞ (نهاية الاقدام) المذكور بيتين ولم يذكر أنّ هذين البيتين لمن:

لقد طفت في تلك المعاهد كلّها وسيّرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلاّ واضعاً كفّ حائر على ذقن أو قارعاً سن نادم

قلت: وجدت في بعض المجاميع أنّ البيتين اللّذين ذكرهما الشهرستاني في نهاية الاقدام لأبي علي بن سينا * اهـ ملخّصاً.

---

* وهو الشيخ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الفيلسوف المعروف الشهير بالشيخ الرئيس، توفّي سنة ٤٢٧ أو ٤٢٨ هـ بهمدان من بلاد إيران، وذكره محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل ـ في هامش الفصل لابن حزم الظاهري ـ ص ١٨ ج ٤ ط مصر ١٣٤٧هـ) بعد أن سرد أسامي عدة من فلاسفة الإسلام وقال: «وعلاّمة القوم أبو علي بن سينا وكانت طريقته أدق ونظره في الحقائق أغوص وكلّ الصيد في جوف الفرا». ويجدر بالذكر أنّ العلاّمة الإمام السيد محسن الأمين قد نسبه إلى التشيع في تأليفه المنيف (أعيان الشيعة ـ ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨ ج ٢٦ ط دمشق) فراجعه وكن من الشاكرين. وقال أيضاً في أعيان الشيعة ـ ٤٠٩ ق ١ ج ١ ط ٢: «ومن يسمّى بالمعلّم من الحكماء ثلاثة أحدهم من اليونان والإثنان من الشيعة ، فالمعلم الأوّل أرسطو وهو يوناني والمعلم الثاني الرئيس ابن سينا شيعي والثالث أبو نصر الفارابي شيعي». والحال أنّ المشهور بالمعلم الثاني هو أبو نصر محمّد بن طرخان الفارابي الحكيم التركي، والملقب بالمعلم الثالث هو أبو علي أحمد مسكويه الفيلسوف الشيعي الشهير. أُنظر (الأعيان ـ ص ١٣٩ ج ١٠).

چرندابي

فكانت هذه الأسباب ونظائرها علة لتصدي المصنف ـ قده ـ لتأليف هذا الكتاب ولغيره من مؤلفاته و إظهار الواقع والصحيح من مذهب الشيعة الإمامية وخلاصة آرائها ومعتقداتها في الأُصول الإسلامية ومختلف المسائل الكلامية الدائرة بين النظار والمتكلمين، فبيّن فيه آراءهم الدينية ومعتقداتهم المذهبية الموافقة لأُصول الكتاب والسنّة والآثار المروية عن أئمتهم الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين وبيّن من يوافقهم فيها من سائر الفرق الإسلامية من معتزلة وغير معتزلة، ثمّ ما يخالف فيه الإمامية سائر الفرق في بعض الآراء والأقوال مبيناً ذلك بأوضح بيان ومرتباً إياه على أحسن ترتيب وأبدع أسلوب حول المواضيع الدائرة بين المتكلمين وأرباب النظر وحذاق أهل الجدل.

فهو من هذه الجهة من أحسن الكتب المؤلفة في بابه بل من أوّل ما أُلّف في هذا النمط الخاص من بيان الفرق بين أقاويل أهل الشيعة وأقاويل أهل الاعتزال على ما يجده الناظر مبسوطاً في تضاعيف أبواب الكتاب، ولم يسبقه في ذلك فيما أعلم إلاّ المؤرّخ الشيعي الشهير أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي [١] صاحب التآليف الممتعة التاريخية وغيرها فإنّه يذكر في كتابه المتداول المعروف (مروج الذهب ـ ص ١٣٧ ج٢ ط مصر ١٣٠٣ هـ) عند تعرضه لذكر أُصول المعتزلة أنّ له كتاباً مترجماً بكتاب الابانة ذكر فيه الفرق بين المعتزلة وأهل الإمامة وما بان به كل فريق منهم عن الآخر.

---

(١) قال الشيخ المحدّث الجليل عباس بن محمّد رضا القمي (المتوفّى سنة ١٣٥٩ هـ بالنجف) في كتابه النفيس (الكنى والألقاب ـ ص ١٥٣ ج ٣ ط صيدا): «قال العلاّمة المجلسي في مقدمة البحار (ص ١٤ ج ١ ط أمين الضرب) والمسعودي عده جش (يعني النجاشي) في فهرسته (ص ١٧٨ ط بمبيء) من رواة الشيعة وقال: له كتب منها كتاب إثبات الوصية لعليّ بن أبي طالب ـ عليه السّلام ـ وكتاب مروج الذهب مات سنة ٣٣٣». وقيل إنّه بقى إلى سنة ٣٤٥. چرندابي

وكان المصنف ـ قده ـ من المتضلعين في هـذا الفن ذا خبرة واسعة بـآراء الفرق الإسلامية ومـدارك أقاويلها، يشهد بذلك أسـامي مؤلفاته التي كتبهـا وصنفها في الرد على جمع من المتكلمين من معتزلة وغيرهم، ويظهر أيضـاً أنّ بعض كتب هذا الفن كان يقرأ عليـه ويذاكر بـه، فقد ذكـر تلميذه أبو العبـاس النجاشي [1] صاحب الفهرست المعروف في ترجمة أبي محمد النوبختي كتابه المعـروف بكتاب الآراء والديانات وقال: إنّه كتاب كبير حسن يحتوي على علوم كثيرة قرأت هذا الكتاب على شيخنا أبي عبد الله رحمه

(١) قال العلاّمة الفقيـه الحاج الشيخ عبد الله المامقاني (١٢٩٠ ـ ١٣٥١هـ) في (تنقيـح المقال ـ ص ٦٣ ـ ٦٤ ج١): النجاشي بالنون المفتوحة والجيم المشـددة المفتوحة ثمّ الألف ثمّ الشين المثلثة ثم الياء هو الـذي يثير الصيد ليمرّ على الصائد، فاليـاء ليست ياء نسبة كما في النجـاشي مخففاً ملك الحبشة فإنّ الياء فيه أيضاً جزء الاسم وهـو أحمد بن علي بن العباس النجاشي المكنّى بأبي العباس صاحب كتـاب الرجال المعروف وهو شيـخ جليل ثقة مسلم الكل، غير مخدوش فيما كتـب بوجه مطمئن إليه سيّما في الرجال يقدم قوله عند التعارض على قول غيره حتى الشيخ الطوسي ـ ره ـ وقد اشتبـه الأمر على بعـض الأصحاب فـزعم كـون أحمد بـن علي بن العبـاس غير أحمد بن العبـاس والصواب الاتّحاد، ونقـل صاحـب التنقيح في ص ٧٠ ج ١ منه عـن الخلاصة للعلاّمـة ـ ره ـ أنّه تـوفّي بمنصير آبـاد * في جمادى الأُولى سنـة خمسين وأربعمائة. وكان مـولـده في صفـر سنـة اثنين وسبعين وثلاثمائة. أُنظـر فهرسـت النجاشي ـ ص ٧٤ ط بمبيء وتنقيـح المقال ـ ص ٦٩ ج ١ أيضاً. چرندابي

* وفي نسختنا المخطـوطة التي كتبت سنـة ١٠١٢ هـ وقرأهـا الشيخ شمس الـدين محمد بن خـاتون العاملي على شيخه محمد بهاء الدين العاملي سنة ١٠٢٧ هـ وعليها خطّ يد شيخه بهاء الدين ـ ره ـ (بمنطير آباد). وقال المحدّث القمي في (الكنى والألقاب ـ ص ١٩٩ ج ٣) وتوفي بمطير آباد من نواحي سرّ من رأى سنة ٤٥٠ موافق كلمة (ان الرحمة عليه). چرندابي

الله (١).

وممّا ذكر من أسماء مصنفاته في هذا الباب كتاب المقنعة في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روى عن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ ، وكتب له أُخرى في الرد على الجاحظ من النقض على العثمانية والنقض على المروانية وكتاب النقض على فضيلة المعتزلة، وكتب أُخرى في النقض على أبي عبد الله البصري وعلى علي بن عيسى الرماني والنقض على البلخي والنقض على جعفر بن حرب والنقض على الواسطي والجبائي، والرد على العتبي وعلى الكرابيسي وعلى الأصم والرد على ابن كلاب وغيرهم مما يجده الناظر في طي فهرست مصنفاته.

(وصف الكتاب)

قد ذكر الشيخ المصنف ـ قده ـ موضوع الكتاب في ديباجته وانّه يشتمل على الفرق بين الشيعة والمعتزلة وفصل ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب إلى العدل من المعتزلة، ثمّ بيان ما يفترق فيه الشيعة عن المعتزلة بعد ذلك، ثمّ قال إنّه ذاكر في أصل ذلك ما اختاره هو من متفرع المذاهب في أُصول التوحيد والعدل والقول في اللطيف من الكلام وذكر في ضمن ذلك من يوافق في بعض تلك المسائل من متكلمي الشيعة أنفسهم ومن يخالف لبني نوبخت وغيرهم من مَتكلمي الإمامية.

وقد صرّح في أوّل الكتاب أنّه ألف هذا الكتاب باقتراح من السيد الشريف النقيب ولم يذكر اسم ذلك الشريف ـ ره ـ.

وهذا الشريف النقيب يحتمل أن يكون هو الشريف الجليل أبو أحمد الحسين بن

(١) أُنظر (الفهرست ـ ص ٤٦ ط بمبيء ١٣١٧ هـ) للشيخ أبي العباس النجاشي. چرندابي

موسى الموسوي ـ ره ـ والد الشريف الرضي ـ ره ـ الذي كان فوض إليه نقابة العلويين والنظر في المظالم وإمارة الحج في الدولة البويهية مراراً [١] ويحتمل أن يكون أحد ابنيه المرتضى أو الرضي اللذين كانا ينوبان عن والدهما في حياته [٢] وفوض ذلك المنصب

(١) ويرثي الرضي ـ ره ـ أباه أبا أحمد الحسين بن موسى وقد توفي ليلة السبت لخمس بقين من جمادى الأولى سنة ٤٠٠ وله من العمر ٩٧، بقصيدة بلغت ٨٩ بيتاً وهي من الطوال الجياد، مطلعها:

وسمتك حالية الربيع المرهم ... وسقتك ساقية الغمام المرزم

(أنظر ديوان الرضي ـ ص ٤٦٠ ـ ٤٦٣ ط مصر ١٣٠٦ هـ). چرندابي

(٢) وذكر شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء أبو العلاء المعرّي اسم الشريفين الرضي والمرتضى في طي مرثية لوالدهما المذكورة في ديوان (سقط الزند) ـ أنظر شرح التنوير ـ ص ٨٤ ـ ٨٥ ج ٢ ط مصر ١٣٥٨ هـ ومن أبيات تلك المرثية:

أبقيت فينا كوكبين سناهما ... في الصبح والظلماء ليس بخاف

أراد بالكوكبين ابني المتوفّى أي إنّهما في رفعة المكان والشهرة مثل كوكبين لا يخفى ضوءهما بحال، بل إنّهما مضيئان في ظلمة الليل وبياض الصبح لا يرتقى إليهما حوادث الدهر فتخفيهما، وقال فيها:

ساوى الرضي المرتضى وتقاسما ... خطط العلى بتناصف وتصاف

أي إنّ الرضي والمرتضى تساويا في الفضائل واقتسما بينهما المكارم على السواء والعدل منصفاً أحدهما فيه صاحبه ومصفياً عقيدته في استحقاق صاحبه ما حازه من خطط العلى.

وقال الأُستاذ السيد حسن الأمين نزيل بغداد في مجلة (العرفان ـ ص ٤٢٨ ج ٤ مج ٣٦) تحت عنوان (بين المعرّي والمرتضى): «فقد نظمها (يعني القصيدة التي رثى بها المعرّي والد الشريفين) قبيل مغادرته بغداد، فالحسين توفّي في جمادى الأُولى سنة ٤٠٠ هـ وترك المعرّي بغداد في رمضان هذه السنة نفسها» فراجع تمام المقال الذي دبجه يراع الأُستاذ فإنّ فيه حقائق ناصعة، وراجع أيضاً (عبقرية الشريف الرضي ـ ص ١٥٣ و٤ ج ١ ط بغداد) للأُستاذ الدكتور زكي مبارك. چرندابي

إلى الرضي ثمّ إلى المرتضى ـ ره ـ بعده.

والذي يترجح في النظر انّه هو الشريف الرضي أبو الحسن محمد بن الحسين ـ قده ـ (١) ويؤيده الزيادة التي في آخر الكتاب والذي ذكر في أوّلها انّه خرجها وسأل عنها الشيخ المفيد الشريف الرضي ـ ره ـ ليضاف إلى كتاب (أوائل المقالات).

وقد ألف الشيخ ـ ره ـ بعد تأليف ذلك الكتاب كتابه المعروف بكتاب الاعلام فيما اتفقت عليه الإمامية وخالفهم العامة من الأحكام، وصرّح في أوّله أيضاً بأنّه صنفه للسيد الشريف ليضاف إلى كتاب (أوائل المقالات) ويجتمع للناظر فيهما علم الأُصول والفروع إلى آخره، وفي بعض النسخ القديمة من ذلك الكتاب أنّه الشريف الرضي ـ ره ـ ، ولم يذكر في الكتاب سنة التأليف وبما أنّ زمان نقابة الشريف الرضي يتراوح بين

---

(١) توفّي ـ رحمه الله ـ سنة ٤٠٦ هـ ورثاه تلميذه الشاعر الشهير مهيار الديلمي بقصيدة طويلة مطلعها:

من جبّ غارب هاشم وسنامها ولوى لويّاً واستزلّ مقامها

وقال صدر الدين السيد علي خان الشيرازي المتوفّى سنة ١١١٩ بشيراز في كتابه النفيس (أنوار الربيع في علم البديع ـ ص ١٣ ط إيران ١٣٠٤ هـ): «وشقت هذه المرثية على جماعة ممّن كان يحسد الرضي ـ رضي الله عنه ـ على الفضل في حياته أن يرثى بمثلها بعد وفاته فرثاه بقصيدة أُخرى ومطلعها في براعة الاستهلال كالأُولى وهو:

أقربش لا لفم أراك ولا يد فتواكلي غاض الندى وخلا الندى

وما زلت معجباً بقوله منها:

بكر النعى فقال أودى (أردى خ) خيرها إن كان يصدق فالرضي هو الرديّ

أُنظر (ديوان مهيار الديلمي ـ ص ٣٦٦ ج ٣ وص ٢٤٩ ج ١ ط مصر). چرندابي

سنة ٣٩٦ هـ التي قلد فيها منصب نقابة الطالبيين ولقب بالرضي ذي الحسبين [1] ثمّ فوض إليه نقابة العلويين في سنة ثلاث وأربعمائة بعد والده، وبين سنة ٤٠٦ هـ التي توفّي فيها الشريف ـ ره ـ فلابد أن يكون التأليف في أثناء هذه المدة التي تقرب من عشر سنين.

(أبواب الكتاب ومطالبه)

يشتمل هذا الكتاب على أبواب:

١ـ في الفرق بين الشيعة والمعتزلة وقد ذكر في هذا الباب معنى التشيّع لغة واصطلاحاً ومن يستحق اطلاق هذه اللفظة عليه من الفرق المنتحلة للتشيّع، ثمّ أردفه بذكر معنى الاعتزال ومن يستحق اطلاق هذا الاسم عليه من بين سائر الفرق وجهة اطلاق هذه السمة على الفرقة المذكورة وزمان حدوثه.

٢ـ في الفرق بين الإمامية وغيرهم من الشيعة وذكر فيه معنى ذلك وأشار إلى الفرقة الزيدية وما به يمتازون عن الفرقة الإمامية.

٣ـ ذكر ما اتفقت عليه الإمامية من القول بالإمامة على خلاف المعتزلة ذكر فيه بعض الفروع الخلافية بين الفريقين في باب النبوّة والإمامة وغيرها.

٤ـ وصف ما اختاره واجتباه من الأُصول نظراً ووفاقاً لما جاءت به الآثار عن أئمّة الهدى من آل محمد ـ صلّى الله عليهم أجمعين ـ وذكر من وافق ذلك مذهبه من أهل المقالات. ذكر في هذا الباب أهمّ المسائل الاعتقادية في أبواب التوحيد والصفات والعدل واللطف والصلاح والأصلح، والنبوّة والمسائل المتعلقة بها، والإمامة ومتعلقاتها

---

(١) ويمدح الرضي ـ ره ـ بهاء الدولة ويشكره على تلقيبه بالرضي ذي الحسبين بقصيدة مطلعها:

يدي في قائم العضب فما الأنضار بالضرب

(أُنظر ديوان الرضي ـ ص٢٢ ـ ٢٤ ط مصر ١٣٠٦ هـ). چرندابي

وما يتفرع عليها، والقول في القرآن وجهة اعجازه وتأليفه، وفي المعاد وأبواب الوعد والوعيد والأسماء والأحكام وما سوى ذلك من لطيف الكلام وسائر المباحث التي يجدها الناظر في فهرسته وضمن أبوابه وفصوله.

وذكر في كل هذه المسائل خلاصة رأي الإمامية فيها ومن يخالفهم فيها من سائر الفرق أو من بعض متكلمي الشيعة كآل نوبخت وغيرهم ممن كان لهم آراء في بعض هذه المسائل الكلامية مخالفة لما عليه الجمهور من سائر متكلميهم.

(ترجمة مصنف الكتاب)

هو الشيخ الجليل أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان الحارثي العكبري البغدادي المعروف بابن المعلم والملقب بالمفيد قدس الله سرّه، من أجلاء شيوخ الشيعة ومتكلمي الإمامية البارع في الفنون والعلوم الإسلامية، وأثنى عليه علماء الفريقين ووصفوه بأنّه أجل مشايخ الشيعة ورئيسهم وأُستاذهم وانّه أوثق أهل زمانه في الحديث وانّه كان متقدماً في علم الكلام والفقه (١)، حسن الخاطر، دقيق الفطنة حاضر الجواب، كثير الصدق، عظيم الخشوع، كثير العبادة خشن اللباس وكل من تأخر عنه استفاد منه.

ونقل عن اليافعي في تأريخه المعروف في طي حوادث سنة وفاته انّه قال: وفيها (يعني في سنة ثلاث عشرة وأربعمائة) توفّي عالم الشيعة وعالم الرافضة صاحب

(١) قال الأُستاذ كاظم المظفر النجفي في مجلّة العرفان الزاهرة ـ ص ١١٥٩ ج ٨ مج ٣٥: «والمفيد لاحظ الفقه وهذبه وأفرد كلّ باب على حدة واستخرج الأحكام والأوامر والنواهي وجمع ما تشتت منه بعد أن كان الفقه مجرّد روايات لا أكثر، وبذلك استطاع أن يخفّف عن رواد العلم ذلك التعب الذي كانوا يعانونه من جرّاء ذلك... كما دقّق علم الأُصول وشرحه الشرح الوافي الذي جعل الفائدة منه ملموسة من حيث تكفله لاستنباط الأحكام الشرعية... ورتّب هذه القواعد الأُصولية ترتيباً يدلّ على ما بذل فيه من جهود جبارة ومتاعب كثيرة استطاع أن يلم بها الإلمام التام». ⇐

التصانيف الكثيرة شيخهم المعروف بالمفيد، وبابن المعلم أيضاً البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر أهل كل عقيدة مع الجلالة والعظمة في الدولة البويهية، قال ابن أبي طي: و كان كثير الصدقات عظيم الخشوع كثير الصلاة والصوم خشن اللباس. وقال غيره: كان عضد الدولة ربّما زار الشيخ المفيد وكان شيخاً ربعة نحيفاً أسمر عاش ستاً وسبعين سنة وله أكثر من مائتي مصنف وكانت جنازته مشهورة وشيّعه ثمانون ألفاً من الرافضة والشيعة وأراح الله منه وكان موته في رمضان [١]. ونقل عن تاريخ ابن كثير الشامي أنّه قال ـ بعد الاشارة إلى اسمه وكنيته ـ: إنّ ملوك الأطراف كانت تعتقد به لكثرة الميل إلى الشيعة في ذلك الزمان وكان يحضر مجلسه خلق عظيم من جميع طوائف العلماء [٢] وذكره ابن النديم في الفهرست عند ذكره لمتكلمي الشيعة وقال: «ابن المعلم

⇦ وممّا يجدر بالذكر أنّ العلاّمة العاملي قال في (أعيان الشيعة ـ ص ٢٣٧ ج ١ ط ١ دمشق) بعد أن سرد أسامي عدة من متكلّمي الشيعة ومؤلّفيهم في علم الكلام والجدل و...: «والشيخ المفيد... الذي سنّ طريق الكلام لمن بعده إلى اليوم». چرندابي

(١) أُنظر (عبقات الأنوار ـ ص ٢١٣ ج ١ مج حديث الغدير ط ٢ طهران) للعلاّمة الأكبر الأمير حامد حسين (المتوفّى سنة ١٣٠٦ هـ). وهذه الكلمات التي قالها أبو السعادات عبد الله بن أسعد اليافعي (المتوفّى سنة ٧٦٨ هـ) في تاريخه (مرآة الجنان ـ ص ٢٨ ج ٣ ط الهند ١٣٣٨ هـ) ـ وهو من أكابر العامة ومتعصبيهم ـ لخير برهان ثابت على ما للشيخ المفيد السعيد من عظيم الخطر وجليل الأثر، وقد رأيت في آخر كلامه ما يدلّ على عناده وشدّة بغضه لهذا الشيخ الجليل ومع ذلك لم يمكنه جحد مناقبه الدينية والدنيوية والعلمية والعملية فالآن حقّ أن يقال:

ومليحة شهدت لها ضراتها والفضل ما شهدت به الأعداء چرندابي

(٢) قال الأُستاذ كاظم المظفر النجفي في مجلة العرفان الراقية ـ ص ١١٥٨ ج ٨ مج ٣٥: «ومن العلماء الذين اعترفوا له (يعني للشيخ المفيد) بالفضل والسبق ابن كثير الشامي (المتوفّى سنة ٧٧٤ هـ) في كتابه (البداية والنهاية ـ ص ١٥ ج ١٢ ط مصر) إذ قال: «وهو شيخ الإمامية الروافض والمصنف لهم والمحامي عن حوزتهم كانت له وجاهة عند ملوك الأطراف لميل كثير من أهل ذلك الزمان إلى التشيّع». لأنّ سيف الدولة الحمداني ملك الشام شيعي، وعضد ⇦

أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان في عصرنا انتهت إليه رئاسة متكلمي الشيعة، مقدم في صناعة الكلام على مذهب أصحابه، دقيق الفطنة ماضي الخاطر، شاهدته فرأيته بارعاً وله من الكتب ...» (١)، وقال محمد بن إدريس الحلي (المتوفّى سنة ٥٩٨ هـ)

الدولة ملك العراق شيعي، ومعز الدولة ملك إيران شيعي، وكان لزاماً على هؤلاء الخلفاء أن يلوا الشيعة على الأمصار والبلدان. وكلّهم حفظوا له هذه المنزلة والكرامة فقدّروه غاية التقدير ويجّلوه غاية التبجيل». وقال العلاّمة الأميني في كتابه النفيس ـ (الغدير ـ ص ٢٤٥ ج ٣ ط النجف): وقول ابن كثير في تاريخه (يعني البداية والنهاية ـ ص ١٥ ج ١٢ ط مصر): «وكان مجلسه (أي مجلس الشيخ المفيد) يحضره خلق كثير من العلماء من سائر الطوائف». ينم عن أنّه شيخ الأُمّة الإسلامية لا الإمامية فحسب. چرندابي

(١) أُنظر (الفهرست ـ ص ٢٥٢ و٢٧٩ ط مصر) لمحمّد بن إسحاق النديم الشيعي (المتوفّى سنة ٣٨٥ هـ). وقال العلاّمة الإمام آية الله السيد حسن الصدر (١٢٧٢ ـ ١٣٥٤ هـ) في كتابه القيم (تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام* ـ ص ٣٨١ ط العراق ١٣٧٠ هـ) بعد نقل كلمتي ابن النديم حول جلالة الشيخ المفيد، عن موضعي الفهرست: ويعلم من الموضعين أنّه لم يتمكن من الاطلاع على فهرست مصنّفاته ـ قدّس سرّه ـ.

وقال أيضاً في ص ٣١٢ منه: «الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المعروف في زمانه عند الناس بابن المعلم، وعند الإمامية بالشيخ المفيد، كان وحيد دهره في كلّ العلوم، انتهت إليه رئاسة الإمامية... صنّف في كلّ علوم الإسلام، وأخرج فهرس كتبه تلميذه أبو العباس النجاشي في كتاب فهرست أسماء مصنّفي الشيعة، ومن جملة مصنّفاته كتابه في أُصول الفقه تام المباحث مع صغر حجمه، وقد رواه قراءة عنه الشيخ أبو الفتح الكراجكي، وأدرجه بتمامه في كتابه كنز الفوائد، وقد طبع بإيران وعندنا منه نسخة». أُنظر كتاب (كنز الفوائد ـ ص ١٨٦ ـ ١٩٤ ط تبريز ١٣٢٢ هـ). چرندابي

* طبع هذا الكتاب الفريد في بابه والوحيد في موضوعه، حديثاً في قطر العراق بأمر نجل المؤلف، صاحب السماحة العلاّمة السيد الصدر ـ مد ظله ـ مصدراً بترجمة مؤلفه الفذ نقلاً عن كتاب (بغية الراغبين في أحوال آل شرف الدين ـ مخطوط) لمؤلفه العلاّمة الإمام آية الله السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي ـ مد ظله ـ، نزيل صور من بلاد لبنان. چرندابي

في آخر مستطرفات السرائر في ضمن كلام نقله عنه: وكان هذا الرجل كثير المحاسن حديد الخاطر جمّ الفضائل غزير العلوم.

(مولده ومنشئه)

مولده على ما صرّح به النجاشي والعلاّمة وغيرهما: الحادي عشر من ذي القعدة سنة ست وثلاثين أو ثمان وثلاثين وثلاثمائة.

وذكروا أنّه كان من أهل عكبرى ـ بضم العين قرية من أعمال بغداد على عشرة فراسخ منه ـ من موضع يعرف بسويقة ابن البصري وانّه انحدر مع أبيه إلى بغداد وبدأ بقراءة العلم على أبي عبد الله المعروف بالجعل (هو أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم المعروف بالكاغذي من أهل البصرة المتوفّى سنة ٣٣٩ هـ) بدرب رياح (اسم موضع من محلات بغداد القديمة) ثمّ قرأ بعده على أبي ياسر غلام أبي الجيش. فقال له أبو ياسر: ألا تقرأ على علي بن عيسى الرماني [1] وتستفيد منه فقال: ما أعرفه وما لي به انس فارسل معي من يدلّني عليه، فأرسل معه من أوصله إليه فذكر الشيخ ـ قده ـ أنّه

---

(١) قال المستشرق الألماني آدم متز (المتوفّى سنة ١٩١٧ م) في كتابه (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ـ ص ٣٢٥ ج ١ ط مصر): «وقد ألّف أبو الحسن علي بن عيسى الرماني المتوفّى عام ٣٨٥ هـ. ص ٩٩٥ م، وهو عالم بالكلام والفقه والنحو واللغة، تفسيراً للقرآن، وقد بلغ من قيمة هذا التفسير أنّه قيل للصاحب بن عباد: هلاّ صنعت تفسيراً! فقال: وهل ترك لنا علي بن عيسى شيئاً؟». وقال أديب الفلاسفة وفيلسوف الأُدباء أبو حيّان التوحيدي (المتوفّى حوالي سنة ٤٠١ بشيراز) في كتابه (الامتاع والمؤانسة ـ ص ١٣٣ ج ١ ط مصر): وأمّا علي بن عيسى فعالي الرتبة في النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق وعيب به إلاّ أنّه لم يسلك طريق واضع المنطق بل أفرد صناعة وأظهر براعة وقد عمل في القرآن كتاباً نفيساً هذا مع الدين الثخين والعقل الرزين. چرندابي

دخل عليه والمجلس غـاصّ بأهله فقعدت حتى انتهى بي المجلـس فلمّـا خف الناس قربت منه فدخل عليه داخل وقال: إنّ بالباب انساناً يؤثر الحضور وهو من أهل البصرة فأذن له فدخل فأكرمه فطال الحديث بينهما فقال الرجل لعلي بن عيسى: ما تقول في يوم الغدير والغار؟ قال: أمّا خبر الغار فدراية وأمّا خبر الغـدير فرواية والرواية لا توجب ما توجبه الدرايـة، قال: وانصرف البصري ولم يجد جواباً قال المفيد ــ قده ـ : فقلت لعلي ابن عيسـى: أيّها الشيخ مسألـة. فقال: هات مسـألتك. فقلت: مـا تقول في من قـاتل الإمام العادل؟ فقال: كافر. ثمّ استـدرك فقال: فاسق. فقلت: ما تقول في أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ ؟ قال: إمام. قـال، قلت: ما تقول في يـوم الجمل وطلحة والزبير؟ فقـال: تابا. فقلت: أمّـا خبر الجمل فدراية وأمّـا خبر التوبة فروايـة. فقال لي: كنت حاضراً وقد سـألني البصري؟ فقلت: نعم؛ رواية برواية ودراية بـدراية. قال: بمن تعرف وعلى مـن تقرأ؟ قلت: أُعـرف بابن المعلـم وأقرأ على الشيخ أبي عبـد الله الجعل. وقال: موضعك. ودخل على منزله وخرج ومعه رقعة قد كتبها وألصقها، فقال لي: أوصل هذه الرقعة إلى أبي عبد الله. فجئت بها عليه فقرأها ولم يزل يضحك بينه وبين نفسه ، ثمّ قال: أيش جرى لك في مجلسه فقد وصّاك بنا ولقّبك بالمفيد (١) فذكرت المجلس بقصّته فتبسّم (٢) (السرائر لابن إدريس الحلي ـ ره ـ).

---

(١) قال قطب المحدّثين وشيخ مشـايخهم محمد بن علي بـن شهر آشوب السروي المازنـدراني المتوفّى سنة ٥٨٨ هـ في تأليفه (معالم العلماء ـ ص ١٠١ ط طهران): ولقّبه بالشيخ المفيد صاحب الزمان صلوات الله عليه وقد ذكرت سبب ذلك في (مناقب آل أبي طالب) ١ هـ ، وقال المحدّث البحاثة النوري المتوفّى سنة ١٣٢٠ هـ بعد نقل هذا الكلام بعينـه في خاتمة كتابه (مستدرك الوسائل ـ ص ٥١٩ ج ٣): ولا يوجد هذا الموضع من مناقبه ولكن اشتهر أنّه لقّبه به بعض العامة. چرندابي

(٢) أُنظر (مجموعة ورام ــ ص ٦١١ ط طهران ١٣٠٣ هـ). وقال الشيخ منتجب الـدين (المتوفّى بعد سنة ٥٨٥ هــ) في فهرسته: الأمير الزاهـد أبو الحسين ورام بن أبي فراس... فقيـه صالح شاهـدته بالحلة ووافق الخبر الخبر. چرندابي

(مشايخه في العلم والرواية)

قد قرأ على جمع كثير من العلماء ورواة الآثار وسائر رجال العلم من الفريقين من أشهرهم من رجال الخاصة: أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه القمي، والشيخ الصدوق أبو جعفر بن بابويه، وأبو الحسن أحمد بن محمد بن الوليد، وأبو غالب الزراري، وأبو علي بن الجنيد الفقيه المعروف وغيرهم.

وأبو عبد الله محمّد بن عمران المرزباني، وأبو بكر الجعابي، والشريف أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن ظاهر الموسوي وغيرهم من رجال الجمهور وقد استقصى أهل الرجال مشيخته التي تزيد على أربعين شخصاً من رجال الخاصة والعامة.

(تلامذته)

وقد تلمذ عليه وأخذ عنه العلم كثير من أعلام العلم أشهرهم الشريفان الجليلان الرضي محمد بن الحسين، وأخوه السيد الجليل المرتضى، وشيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، وأبو الفتح محمد بن علي الكراجكي، وأبو يعلى محمد ابن الحسن بن حمزة الجعفري، وجعفر بن محمد الدوريستي [١] وأحمد بن علي المعروف بابن الكوفي وغيرهم ممّن يجده المراجع لفهارس الرجال.

---

(١) قال العلاّمة المتتبّع الماهر الأميرزا عبد الله الشهير بالأفندي المتوفّى في حدود سنة ١١٣٠هـ ابن العالم الفاضل الأميرزا عيسى المتوفّى بإصفهان سنة ١٠٧٤ هـ في المجلّد الثالث من كتابه النفيس (رياض العلماء ــ مخطوط) من القسم الأول منه ـ وهو مشتمل على باب العين المهملة إلى آخر باب اللام ـ في طي ترجمة الشيخ أبي محمد عبد الله الدوريستي: فهو معرب ترشت بفتح التاء المثناة الفوقية وفتح الراء المهملة وسكون الشين المعجمة وآخره التاء المثناة الفوقانية أيضاً وهي قرية بقرب بلدة طهران بالري خرج منها جماعة من العلماء من الخاصة. چرندابي

(مناظراته مع المخالفين)

كان للمصنف مناظرات كثيرة مع كثير من متكلمي الفرق المختلفة وقد سبق ما ذكره اليافعي من أنّه كان يناظر أهل كل عقيدة. وقد جمع مناظراته ومحاسن مجالسه ومختار كلامه في كتاب له سمّاه بـ (العيون والمحاسن) وقد لخّص تلميذه الشريف المرتضى هذا الكتاب في كتاب متداول سماه بـ (الفصول المختارة) [١] ولبعض متكلمي

(١) اختاره الشريف المرتضى من كتابين لشيخه المفيد - ره - كما يظهر من ديباجته، أحدهما (المجالس المحفوظة في فنون الكلام) والثاني (العيون والمحاسن) وطبع الفصول في العراق حوالي سنة ١٣٦١ هـ للمرّة الأولى، وبالمطبعة الحيدرية في الغري للمرّة الثانية، ويظهر لمن يراجع (فهرس النجاشي - ص ٢٨٥ ط بمبيء) أنّ كتاب (المجالس المحفوظة) للمفيد إنّما هو غير أماليه المتفرقات التي طبعت أخيراً مرّتين في النجف الأشرف فتدبر حقّه. وقال العلامة الهندي السيد إعجاز حسين (١٢٤٠ ــ ١٢٨٦هـ) في كتابه القيم (كشف الحجب ــ ص ٤٨٦ ط الهند*): «المجالس المحفوظة في فنون الكلام للشيخ المفيد... وهو مع كتاب العيون والمحاسن أصل لكتاب الفصول الذي انتخبه السيد المرتضى ــ رحمه الله». وقال المرحوم الأفندي في كتابه (رياض العلماء - مخطوط) عند ذكره تأليف السيد الأجل المرتضى - ره -: فمن ذلك كتاب الفصول الذي استخرجه عن كتاب العيون والمحاسن تأليف أُستاذه الشيخ المفيد - ره - وهو الآن معروف وإن قال الأُستاذ الاستناد - دام ظلّه - في البحار بأنّه عين العيون والمحاسن، حيث قال في طي كتب المفيد: وكتاب العيون والمحاسن المشتهر بالفصول، أقول: ويدل على ما قلناه أمّا أوّلاً: فشهادة أوّل كتاب الفصول بل إلى آخره أيضاً بما ذكرناه بل أكثر صدر مطالبه يشهد بما قلناه، وأما ثانياً: فلأنّ سبط الشيخ علي الكركي العاملي في رسالة رفع البدعة في حل المتعة ينقل عن هذين الكتابين قال: هكذا قال شيخنا المفيد في العيون وسيدنا المرتضى في الفصول المختارة، وقال فيها في موضع آخر ومن الفصول التي اختارها الإمام الرحلة مربي العلماء ذو الحسبين الشريف المرتضى علم الهدى عن كتاب المجالس وكتاب العيون والمحاسن لشيخنا المفيد إلى غير ذلك من الأقوال الدالة على المغايرة. چرندابي

* قال العلامة العاملي في (أعيان الشيعة - ص ٤٣٤ ج ١٢ ط دمشق): السيد إعجاز حسين... عالم عامل فاضل كامل متكلّم محدّث حافظ ثقة ورع تقي نقي زاهد مروج للمذهب كأخيه السيد حامد حسين (المتوفّى سنة ١٣٠٦هـ) صاحب (عبقات الأنوار) حسن التأليف له كتاب (كشف الحجب عن أسماء المؤلفات والكتب) مطبوع. چرندابي

أهل السنّة ومؤرّخيهم كلمات في حقه تدلّ على شدة ما كانوا ينالونه من احتجاجاته ومناظراته نكتفي منها بنقل جملة منها، قال الخطيب البغدادي في ترجمته للمصنف: «صنف ابن المعلم كتباً كثيرة في ضلالتهم والذب عن اعتقادهم و مقالاتهم (يعني الشيعة الإمامية) وكان أحد أئمّة الضلال هلك به خلق كثير من الناس إلى أن أراح الله المسلمين منه» (١)، وبمثل ذلك أيضاً قال ابن تغرى بردى في (النجوم الزاهرة) ـ في حوادث سنة ٤١٣ هـ ـ (٢)، واليافعي في (مرآة الجنان) (٣)، وغيرهم. وقال أبو حيان التوحيدي في ضمن ذكر محاضرة في كتابه (الامتاع والمؤانسة ـ ص ١٤١ ج١ ط مصر) وصف في أثنائها مشاهير من كان في ذلك العصر من المتكلمين فقال: «وأمّا ابن المعلم فحسن اللسان والجدل، صبور على الخصم، كثير الحيلة، ضنين السرّ، جميل العلانية. وقد ذكرت بعض مناظراته مع القاضي عبد الجبار بن أحمد وغيره في مواضع أُخرى لا

---

(١) أُنظر (تاريخ بغداد ـ ص ٢٣١ ج ٣ ط مصر) لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (المتوفّى سنة ٤٦٣ ببغداد). چرندابي

(٢) قال يوسف بن تغرى بردى في كتابه (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ـ ص ٢٥٨ ج ٤ ط ١ مصر ١٣٥٢ هـ): وفيها (يعني في سنة ٤١٣ هـ) توفّي محمد بن (محمد بن) النعمان أبو عبد الله فقيه الشيعة وشيخ الرافضة وعالمها ومصنّف الكتب في مذهبها. قرأ عليه الرضي والمرتضى وغيرهما من الرافضة وكان له منزلة عند بني بويه وعند ملوك الأطراف الرافضة. قلت كان ضالاً مضلاً هو ومن قرأ عليه ومن رفع منزلته فإنّ الجميع كانوا يقعون في حق الصحابة (رض) عليهم من الله ما يستحقونه. ورثاه الشريف المرتضى ولو عاش أخوه لكان أمعن في ذلك فإنّهما كانا أيضاً من كبار الرافضة. وقد تكلّم أيضاً في بني بويه أنهّم كانوا يميلون إلى هذا المذهب الخبيث ولهذا نفرت القلوب منهم وزال ملكهم بعد تشييده. چرندابي

(٣) أُنظر صفحة ٢٤٦ من هذه التعليقات. چرندابي

يسعنا التطويل بذكرها هيهنا» [١].

(مصنفاته)

قد ذكر تلميذه أبو العباس أحمد بن علي النجاشي في فهرسته المعروف من أسامي مؤلفاته نحواً من مائة وأربعة وسبعين كتاباً وذكر الشيخ الطوسي أيضاً أسامي جملة من مؤلفاته وقال: إنّ لـه قريباً من مائتي مصنف صغار وكبـار، وأورد نحو ذلك العلاّمة في الخلاصة وابن داود في رجاله، وقد بقي من أسماء مـؤلفاته جملة لم يرد لها ذكر في كلام من ذكرناه.

ونحن نشير إلى ذلك بحسب الموضوعات المختلفة التي صنف فيها:

فمنها كتب في أُصول الدين وعقائده.

ومنها كتب في موضوعات خاصة كلامية.

ومنها مؤلفات في باب الإمامة وما يتفرع عليها.

ومنها ردود ونقوض على المخالفين في باب الإمامة.

ومنها كتب عملها في مسألة الغيبة.

---

(١) أُنظر (خاتمة المستدرك ـ ص ٥٢٠) للمحدّث النوري ـ ر ه ـ وقال العلامة العيلم السيد الأمير حامد حسين الموسوي الهنـدي (المتوفى سنة ١٣٠٦هـ) في الجزء الثالث من مجلّد حـديث الغدير من مجلّدات تـأليفه الكبير (عبقات الأنوار ـ ص ٣٧٩ ط لكهنوء ١٢٩٤هـ): قال عبـد الرحيم الأسنوي في طبقات الشافعية: القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الاستر آبادي إمام المعتزلـة كان مقلّد الشافعي في الفـروع وعلى رأي المعتزلة في الأُصول وله في ذلـك التصانيف المشهورة، تولىّ قضاء القضاة بالري، ورد بغداد حـاجاً وحدث بها عن جماعة كثيرين، توفّي في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة ذكره ابن الصلاح. چرندابي

ومنها ردود على جماعة من المتكلمين في مختلف المسائل الكلامية.

ومنها ردود ونقوض على جملة من كتب الجاحظ خاصة سبق ذكر بعضها.

ومنها كتب في المقالات والمذاهب أشرنا إليها فيما سبق.

ومنها في الفقه ومسائله الخاصة به وما يتفرّع على مسائله.

ومنها مؤلفات في أُصول الفقه ومسائله المتفرقة الخاصة.

ومنها مؤلفات في علوم القرآن خاصة كاعجازه وتأليفه وفضله وغير ذلك.

ومنها كتب أُخرى في موضوعات متفرقة أُخرى.

ونحن اقتصرنا على ذلك الجملة ولا نطيل بذكر أساميها إذ هي موجودة فيما أشرنا إليه من الفهارس. ولكن نذكر منها أسامي جملة من مصنفاته ممّا لم يذكره النجاشي و الشيخ ومن تبعهما في كتبهم وهي:

١ـ المسائل التي سألها عنه محمّد بن محمّد الرملي الحائري، ذكر اسمها ابن إدريس في السرائر في مسألة تمتّع الرجل بجارية غيره ونقل فتوى المفيد ـ ره ـ فيها وقال: انّها معروفة مشهورة بين الأصحاب، وقال في آخره: قال محمّد بن إدريس: فانظر أرشدك الله إلى فتوى هذا الشيخ المجمع على فضله ورئاسته ومعرفته وهل رجع إلى حديث يخالف الكتاب والسنّة واجماع الأمّة ـ إلى آخر كلامه.

٢ـ مسألة في النص ذكر في أوّل بعض نسخها سألني القاضي الباقلاني فقال: أخبرونا من أسلافكم في النص أكثير أم قليل وهذه المسألة وجيزة في نحو ورقة.

٣ـ المسائل السروية المعروفة التي سألها عنه سيد شريف فاضل بسارية [1]

(١) قال السمعاني في كتابه (الأنساب ـ وجه الورقة ٢٩٧ ط أُروبا): السروي بفتح السين المهملة والراء وقد قيل بسكون الراء أيضاً هذه النسبة قد ذكرتها في ترجمة الساري وقلت بأنّ النسبة الصحيحة إلى سارية مازندان السروي. چرندابي.

مازندران على ما وصفه في أوّله وذكر أنّه أرسله بتلك المسائل في مدرج (أي الكتاب المطويّ) وأنّه ضاق المدرج عن اثبات أجوبتها فأملى ذلك في كتاب مفرد.

٤ـ المسائل العكبرية [(١)] التي سألها عنه الحاجب أبو الليث بن سراج [(٢)] وهي احدى وخمسون مسألة كلامية تستفاد من الآيات المتشابهة والأحاديث المشكلة ولعلّ الحاجب كان في (عكبرا) بضم العين على عشرة فراسخ من بغداد.

٥ـ مسألة مفردة في معنى الإسلام واختصاص هذه اللفظة لأمّة محمّد ﷺ وإن كانت في أصل اللغة موضوعة لكل مستسلم لغيره، أشار إليه في أوّل كتابه (أوائل المقالات).

٦ـ شرحه على كتاب (اعتقاد الإمامية) للشيخ الصدوق أبي جعفر بن بابويه القمي ـ ره ـ وهو معروف [(٣)].

٧ـ كتاب الافصاح في الإمامة [(٤)] سقط اسم هذا الكتاب عن نسخة فهرست

---

(١) قال السمعاني في كتابه (الأنساب ـ ظهر الورقة ٣٩٦ ط أُوروبا): العكبري بضم العين وفتح الباء وقيل بضم الباء والصحيح بفتحها بلدة على دجلة فوق بغداد بعشرة فراسخ من جانب الشرقي خرج منها جماعة من العلماء والمحدّثين وهي أقدم من بغداد. چرندابي

(٢) قال الأفندي في كتابه (رياض العلماء): الحاجب بن الليث بن السراج فاضل عالم متكلم فقيه جليل معاصر للسيد المرتضى ـ ره ـ كان له وللسيد المرتضى ـ ره ـ مراسلة إلى الشيخ المفيد في بعض المسائل على ما يظهر من كتاب رفع المناواة عن التفضيل والمساواة للأمير السيد حسين المجتهد العاملي ولعلّه مذكور باسمه في كتب الرجال فلاحظ. چرندابي

(٣) يعني (شرح عقائد الصدوق ـ أو ـ تصحيح الاعتقاد) الذي يمثل أمام القارئ في هذا المنشور بعد مقابلات هامة وتصحيحات طامة مع مقدمة وتعليق العلامة الشهرستاني وبعض تعليقات لنا. چرندابي

(٤) طبع للمرة الأولى سنة ١٣٦٨ هـ بالنجف الأشرف بالمطبعة الحيدرية. چرندابي

النجاشي المطبوعة مع أنّ الشيخ ذكره في الفهرست [١] وكذا ذكره صاحب [٢] ترتيب فهرست النجاشي وقد أشار إليه الشيخ المفيد في مسائله في الغيبة عند استدلاله على جواز ظهور الأعلام والمعجزات على الأنبياء والأئمة -عليهم السلام- فقال: وقد أثبتّ في كتابي المعروف بالباهر من المعجزات ما يقنع من أحب معرفة دلالتها والعلم بموضوعها والغرض في اظهارها على أيدي أصحابها، ورسمت منه جملة مقنعة في آخر كتابي المعروف بالإيضاح إلى آخر ما أورده من الكلام. مع أنّ كتاب الإفصاح ليس في آخره شيء مما ذكره.

٨ـ كتاب عقود الدين أشار إلى اسمه في شرح الاعتقادات.

٩ـ كتاب الوعد والوعيد ذكر في آخر المسائل السروية اسمه فقال ما لفظه: وقد أمليت في هذا المعنى كتاباً سميته الوعد والوعيد. وتصريحه باسمه يشعر بأنّه غير كتابه الموضح الذي ذكره النجاشي وغير مختصر له في الرد على المعتزلة في هذا الباب.

١٠ـ كتاب الباهر في المعجزات أشار إلى اسمه في بعض رسائله والموجود في فهرست النجاشي كتاب الزاهر في المعجزات ولعلّه غيره.

١١ـ كتاب في مسألة الصلاة التي نسبت إلى أبي بكر في مرض النبي ﷺ أشار إليه في المسائل العكبرية في أوّل المسألة الثانية عشرة قال: استقصيت الكلام فيه وشرحت وجوه القول في معناه.

---

(١) قال الشيخ الطوسي ـ ره ـ في (فهرسته ـ ص ١٥٨ ط النجف): فمن كتبه (يعني الشيخ المفيد ـ ره ـ)... كتاب الايضاح في الإمامة وكتاب الافصاح.... چرندابي

(٢) وهو الشيخ الجليل الفاضل زكي الدين المولى عناية الله القهپائي مولداً، النجفي مسكناً تلميذ العالمين المحققين الورعين المولى أحمد الأردبيلي والمولى عبد الله التستري فإنّه رتّب كتاب النجاشي كما رتّب كتاب الكشي. أُنظر (خاتمة المستدرك ـ ص ٥٠٢ و٥٢٩) للنوري، وكتاب (روضات الجنات ـ ص ٤٠٧) للخوانساري. چرندابي

١٢ـ كتاب مولد النبي والأوصياء ـ عليهم السّلام ـ ذكره السيد الجليل رضي الدين بن طاوس الحلي في كتاب (الاقبال ـ ص ٦٩ ط تبريز ١٣١٤ هـ) وفي كتاب (فرج المهموم ـ ص ٢٢٤ ط النجف) ووصفه في الكتاب الأخير بأنّه كتاب جليل قد ذكر فيه من معجزات الأئمّة ـ عليهم السّلام ـ ما لم يذكره في كتاب الارشاد

١٣ـ كتاب حدائق الرياض كرّر السيد المعظم المذكور النقل عنه في كتاب الاقبال (ص ٧٥) وهذا الكتاب غير كتابه التواريخ الشرعية الذي ذكره النجاشي في مصنفات الشيخ المفيد فإنّ السيد ابن طاوس قد عقد فصلاً في الاقبال لبيان تعيين وقت ولادة النبي ﷺ ونقل عن المفيد أنّه قال في حدائق الرياض: إنّ السابع عشر من شهر ربيع الأوّل مولده ﷺ وإنّه يوم شريف عظيم البركة وإنّ الشيعة لم تزل تعظّمه وتعرف حقه وترعى حرمته إلى آخر ما ذكره. ثمّ قال: وقال شيخنا في كتاب التواريخ الشرعية نحو هذه الألفاظ والمعاني المرضية، انتهى. فيعلم من ذلك تغاير الكتابين.

١٤ـ (اختصار كتاب الاختصاص) [١] أصل هذا الكتاب للشيخ أبي علي أحمد

---

(١) قال العلامة الهندي السيد إعجاز حسين في تأليفه القيّم (كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار ـ ص ٣٠ ط كلكته ١٣٣٠هـ): الاختصاص للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان الحارثي المتوفى سنة ثلاث عشرة وأربعمائة على ما صرّح به العلامة المجلسي في أوّل بحار الأنوار. وقيل: إنّ المؤلف إنّما هو جعفر بن الحسين المؤمن الذي قد تكرّر في أوائل أسانيد هذا الكتاب لكن الظاهر من سياق الكتاب أنّ مصنّفه هو الشيخ المفيد، وجعفر بن الحسين راويه واعلم أنّ الذي يلوح من آخر الكتاب وممّا كتبه بعض العلماء على ظهر بعض نسخه أنّ هذا الكتاب هو اختصار كتاب الاختصاص لا نفسه ومؤلف الاختصاص هو الشيخ أبو علي أحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران المعاصر للصدوق، ومؤلف الاختصار هو الشيخ المفيد، بالجملة هو كتاب جامع لفنون الأحاديث والآثار ومحاسن الخطابات والأخبار في مدح الصحابة وفضائلهم وأقدار العلماء ومراتبهم وفقههم أوّله: الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ولا تراه النواظر ولا تحجبه السواتر... الخ. چرندابي

ابن الحسن بن أحمد بن عمران المعاصر للشيخ الصدوق أبي جعفر بن بابويه القمي واستظهر العلاّمة المجلسي في مقدمة البحار انّ الاختصار الموجود للشيخ المفيد س. وقد احتمل العلاّمة المعاصر صاحب كتاب الذريعة إلى تصانيف الشيعة (ص ٣٨٥ ج١) اتحاد هذا الكتاب مع كتاب العيون والمحاسن الذي عدّه النجاشي من تصنيفات المفيد والظاهر انّه ليس بصحيح فإنّ السيد الشريف المرتضى جمع كتابه المعروف بالفصول المختارة من كتابي المفيد (المجالس المحفوظة في فنون الكلام) و(العيون والمحاسن) على ما صرح به في ديباجة الفصول المختارة. وملاحظة تفاوت اسلوب الكتابين ومغايرة مضامينهما تشهد بأنّ هذا الكتاب ليس هو العيون والمحاسن الذي أشار إليه النجاشي ولخّصه السيد، فانّه مقصور على كثير من مناظرات المفيد مع المخالفين في مختلف مباحث الإمامة واثبات النص وردّ أقاويل المعتزلة وغيرهم ممّا ليس منها أثر في هذا الكتاب (اختصار الاختصاص) الذي هو في أحوال أصحاب النبي ﷺ وأحوال أصحاب الأئمّة ـعليهم السلامـ وأقدار العلماء ومراتبهم وذكر أخبار الفضائل وما يناسبها، فإن صحّ انتساب الكتاب إلى المفيد فهو كتاب آخر من تأليفه اختصر به كتاب الاختصاص لمؤلفه. والمظنون انّ الذي دعاه إلى هذا الاحتمال هو العبارة الموجودة في ديباجة الاختصاص من قوله (وأقحمته فنوناً من الأحاديث وعيوناً من الأخبار ومحاسن من الآثار والحكايات في معان كثيرة من مدح الرجال وفضلهم واقدار العلماء ومراتبهم وفقههم) وليس في ذلك دلالة على اتحاده مع كتاب العيون والمحاسن كما هو ظاهر، ومن القرائن القوية انّ صاحب البحار مع تبحّره و سعة اطلاعه على حال المصنفات عند ذكره لمآخذ البحار ذكر كتاب الاختصاص بعد ذكره كتاب العيون والمحاسن بدون اشارة إلى اتحادهما أو تقارب مضامين الكتابين أصلاً.

(زعامته المذهبية في الدولة البويهية) [١]

كانت الشيعة الإمامية قد تكاثرت بالعراق حوالي القرن الثالث فكان في بغداد وضواحيها أماكن كثيرة أهلها من الشيعة، وكان أهل الكرخ كلّهم شيعة إمامية مجاهرون بالتشيّع، وكان بين رجال الدولة العباسية كثير ممّن يتشيّع في الباطن.

ولما استولت الدولة البويهية [٢] على العراق حوالي منتصف القرن الرابع وهي شيعية وقبضت ملوكها على أزمة الأُمور قوي أمر الشيعة زائداً على ما كان و صاروا أحراراً في اظهار المراسم المذهبية وشعائرهم الدينية، فكان يقع من جراء ذلك فتن كثيرة بينهم وبين سائر أهالي بغداد من متعصّبة أهل السنّة حتى ينجر إلى سفك الدماء

---

(١) وأمّا ولده: فقد قال الأفندي في (رياض العلماء ــ ج ٣ مخطوط): «الشيخ أبو القاسم علي بن الشيخ أبي عبد الله المفيد محمد بن محمد بن النعمان كان من أجلّاء أصحابنا وهو ولد شيخنا المفيد، ويروي عنه الشيخ الأجل محمد بن الحسن صاحب كتاب نزهة الناظر وتنبيه الخواطر في كلمات النبيّ والأئمة ـ عليهم السلام ـ كما يظهر من بعض مواضع ذلك الكتاب ولكن لم يذكره أصحابنا في كتب الرجال فلاحظ». قال المحقق الفقيه الشيخ أسد الله التستري الكاظمي (المتوفّى سنة ١٢٢٠ هـ) في كتابه (مقابس الأنوار ـ ص ٧ ط ١٣٢٢ هـ) ضمن ترجمة الشيخ المفيد: «وكان له ولد كتب رسالة في الفقه إليه ولم يتمّها». وقال أيضاً في ص ٢٧ منه عند عدّه بعض مصنّفات الشيخ: ورسالة إلى ولده في الفقه. چرندابي

(٢) قال الأُستاذ عبد الرحمن البرقوقي منشئ مجلة البيان في (شرح ديوان المتنبي ـ ص م ـ ١ ج ١ ط ٢ مصر): «وقد نشأت دولة بني بويه في أوائل القرن الرابع الهجري فتعاون الإخوة الثلاثة: علي والحسن وأحمد على التسلط في فارس والعراق واستولى أصغرهم أحمد على بغداد سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة فمنحهم الخليفة المستكفي بالله الولاية على ما بأيديهم ولقّب علياً عماد الدولة، والحسن ركن الدولة، وأحمد معز الدولة، وبقي ملك بني بويه على العراق حتى سنة سبع وأربعين وأربعمائة حين استولى عليه السلاجقة. چرندابي

وزهاق الأنفس وسلب الأموال فيضطر الدولة والسلطان إلى التداخل في الأمر وتسكين نائرة الفتنة، وإذ كانت الرئاسة الدينيـة للشيعة في تلك الزمان منتهية إلى الشيخ الجليل المصنف ـ ره ـ أصـابه لفحة من نيران تلك الفتن حتى صار سبباً إلى ابعاده من بغداد لأجل تسكين نائرة الفتنة ثمّ اعادته إليها بعد ذلك.

فقـد ذكر المؤرّخ الشهير عـزّ الـدين بـن الأثير في كتـابه المعـروف بــ (التاريـخ الكامـل) في طي حوادث سنـة ثلاث وتسعين وثـلاثمائة: وفيها اشتدت الفتنـة ببغداد وانتشر العيارون والمفسدون، فبعث بهاء الدولة عميد الجيوش أبا علي بن أُستاذ هرمز إلى العراق ليدبّر أمره فوصل إلى بغداد فزينـت له وقمع المفسدين ومنع أهل السنّة والشيعة عن اظهـار مذاهبهـم ونفى بعد ذلـك (ابن المعلم) فقيـه الإماميـة إلى الخارج ليستقيم الأُمور (فاستقـام البلد خـ) [١]، وذكر أيضـاً في حوادث سنـة ثمان وتسعين وثلاثمائة: وفيهـا وقعت الفتنـة ببغداد في رجـب وكان أوّلها أنّ بعـض الهاشميين من أهـل البصرة (باب البصرة خ) ــ كان أهـل هذا المحـل سنّيون متعصبـون ـ أتـى (ابن المعلـم) فقيه الشيعة في مسجده بـالكرخ [٢] فـأذاه ونال منـه فثار بـه أصحاب ابـن المعلم واستنفـر

(١) أُنظر (الكامل في التاريخ ـ ص ٢١٨ ج ٧ ط مصر ١٣٥٣هـ). چرندابي

(٢) قال السمعاني (المتوفّى سنة ٥٦٢ هـ) في كتابه (الأنساب ـ ظهر الورقة ٤٧٨ ط أُروبا): «الكرخي هذه النسبة إلى عدة مواضع اسمها الكرخ بفتـح الكاف وسكون الراء وفي آخرها الخاء المعجمة... ومنها إلى كـرخ بغداد وهي محلـة بالجانب الغـربي منها». وقال يـاقوت (المتوفّى سنـة ٦٢٦هـ) في معجمه ج ٧ ط مصر: الكرخ ومـا أظنّها عربية إنّما هي نبطيـة وهم يقولون كـرخت الماء وغيره من البقر والغنم إلى موضع كـذا أي جمعته فيه في كل موضع، وكلّها بالعراق وأنـا أُرتّب ما أُضيف إليه على حروف المعجم حسب مـا فعلناه في مواضع. ـ إلى أن قال ـ وأهل الكـرخ (يعني كرخ بغداد) كلّهم شيعة إمامية لا يوجد فيهم سنّي البتة. چرندابي

بعضهم بعضاً وقصدوا أبا حامد الاسفرائيني وابن الاكفاني فسبّوهما وطلبوا سائر الفقهاء ليوقعوا بهم، فهربوا وانتقل أبو حامد الاسفرائيني إلى محله دار القطن وعظمت الفتنة، ثمّ إنّ السلطان (أي بهاء الدولة) أخذ جماعة وسجنهم فسكنوا وعاد أبو حامد إلى مسجده وأبعد السلطان (ابن المعلم) عن بغداد ثمّ شفع فيه علي بن مزيد فأُعيد إلى محله [١].

(وفاته ومدفنه)

توفّي قدس روحه ليلة الجمعة لثلاث خلون من شهر رمضان سنة ثلاث عشرة وأربعمائة [٢] وصلّى عليه الشريف المرتضى ــ قده ـ بميدان الأشنان [٣] وضاق على الناس مع كبره، وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً من كثرة الناس للصلاة عليه وكثرة البكاء من المخالف والمؤالف ورثاه المرتضى، ودفن في داره سنين ثمّ نقل إلى المشهد الشريف الكاظمي على مشرفه السلام، ودفن قريباً من المشهد ممّا يلي رجلي الجواد ـ عليه السلام ـ إلى

(١) أُنظر (الكامل ـ ص ٢٣٩ ج ٧ مصر). واقرأ تفصيل بقية الحادثة في تاريخ ابن كثير الدمشقي (البداية والنهاية ـ ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩ ج ١١ ط مصر). چرندابي

(٢) ورثاه الكاتب الفارسي الديلمي الشاعر المشهور (مهيار) المتوفّى سنة ٤٢٨هـ بقصيدة طويلة مطلعها:

ما بعد يومك سلوة لمعلل ... مني ولا سمعت بسمع معذل

أُنظر (ديوان مهيار الديلمي ـ ص ١٠٣ ـ ١٠٩ ج ٣ ط مصر). چرندابي

(٣) قال ياقوت الحموي في كتابه (معجم البلدان ــ ص٢٦٢ ج ١ط مصر): الاشنان بالضم محلة كانت ببغداد ينسب إليها محمد بن يحيى الاشناني. چرندابي

جانب شيخه أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه ـ رحمه الله ـ، ومدفنه الشريف هناك معروف يزوره الخاص والعام (١).

زنجان ـ ١ ربيع الثاني ١٣٦٢ هـ

فضل الله الزنجاني

عفى عنه

---

(١) ولما انجرّ الكلام إلى هنا لا بأس بأن ننقل هيهنا جملة ممّا يناسب هذا المقام ممّا ذكره العلّامة الإمام السيد محسن العاملي الشهير في معجمه الكبير (أعيان الشيعة ــ ج مخطوط) عند كلامه على ترجمة الشيخ المفيد السعيد، وهي هذه: «كان (الشيخ المفيد ـ ره ـ) من أجلّ مشايخ الشيعة ورئيسهم وأُستاذهم، وانتهت إليه رئاسة الإمامية في عصره، وكلّ من تأخّر عنه استفاد منه، وفضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية، أوثق أهل زمانه وأعلمهم، حسن الخاطر دقيق الفطنة حاضر الجواب مقدّماً في صناعة الكلام* له قريب من مائتي مصنّف كبار وصغار في شتى العلوم، وكان معاصراً لعضد الدولة بن بويه ملك العراق وفارس، وكان عضد الدولة يزوره في داره ويعظّمه كثيراً، ومن تلاميذه الشريفان المرتضى والرضي، ولمّا توفّي صلّى عليه الشريف بميدان الاشنان وضاق بالناس على سعته، وحضر تشييعه والصلاة عليه نحو من ثمانين ألفاً، وكان يوم وفاته يوماً لم ير أعظم منه من كثرة الناس للصلاة عليه وكثرة البكاء من المخالف والمؤالف». چرندابي

---

* وقال له القاضي أبو بكر الباقلاني يوماً بعد مناظرة جرت بينهما وأفحمه المفيد: ألك يا شيخ في كلّ قدر مغرفة؟ فقال: نعم ما تمثّلت به أيّها القاضي من أداة أبيك، فضحك الحاضرون وخجل القاضي. قال السمعاني في (الأنساب ـ ظهر الورقة ٦١ من طبعة مرجليوث «١٨٥٨ ـ ١٩٤٠» لندن ١٩١٢م): «الباقلاني... هذه النسبة إلى الباقلا وبيعه، والمشهور بهذه النسبة القاضي أبو بكر محمد بن طيب بن محمد الباقلاني المصري المتكلم». وقال المعلم بطرس البستاني اللبناني (المتوفى سنة ١٣٠١ هـ) في قاموسه المطول (محيط المحيط ـ ١١٣ ج ١ ط بيروت): «الباقلى والباقلاء والباقليّ الفول... الباقلاني بايع الباقليّ». وهذه النسبة شاذة لأجل زيادة النون فيها وهي نظير قولهم في النسبة إلى صنعاء صنعاني. چرندابي

(تذييل)
من العلّامة الزنجاني

وجدنا في كتاب (فرج المهموم في معرفة منهج الحلال والحرام من علم النجوم)(١) للسيد الجليل العالم الزاهد الورع رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمّد المشهور بابن الطاوس (٢) الحلي رضي الله عنه المتوفّى سنة ٦٦٤ هـ فصلاً منقولاً عن كتاب (أوائل المقالات) لا يوجد في النسخ التي عندنا من الكتاب يتعلق بالقول في أحكام النجوم فنورده هيهنا وهذا هو عين لفظه:

فصل فيما نذكره من كلام الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان رضوان الله عليه وهو الذي انتهت رئاسة الإمامية في وقته إليه، وذلك فيما رويناه عنه في كتاب المقالات من أن يكون الله أعلم بالنجوم بعض أنبيائه وجعله علماً على صدقه من بعض المعجزات فقال ما هذا لفظه:

---

(١) طبع هذا الكتاب بالنجف الأشرف في المطبعة الحيدرية سنة ١٣٦٨هـ. جرندابي.

(٢) وقال السيد العلّامة الأجل ميرزا محمد باقر الخوانساري (المتوفّى سنة ١٣١٣ هـ) في كتابه المعروف (روضات الجنات ــ ص ٣٩٢ ط ١ إيران) عند كلامه على ترجمة السيد علي بن طاوس: «ينتهي نسبه من جهة الأب إلى السيد الأجل أبي عبد الله محمد بن إسحق ...وكان ذلك السيد الأجل يلقب بالطاوس من جهة حسن وجهه وخشونة رجليه». و نعم ما قال الشاعر الفارسي الكبير الطائر الصيت سعدي الشيرازي (المتوفّى سنة ٦٩١هـ) بالفارسية:

طاوس را بنقش ونگارى كه هست خلق

تحسين كنند او خجل از پاى زشت خويش

جرندابي.

وأقول: إنّ الشمس والقمر وسائر النجوم أجسام نارية لا حياة لها ولا موت خلقها الله لينتفع بها عباده وجعلها زينة لسماواته وآية من آياته كما قال سبحانه: ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالحِسَابَ مَا خَلَقَ اللهُ ذَٰلِكَ إلاَّ بِالحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة يونس: ٥) وكما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا في ظُلُمَٰتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأنعام: ٩٧) وكما قال عزّ وجلّ: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (سورة النحل: ١٦) وكما قال تبارك اسمه: ﴿وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾ (سورة فصلت: ١٢). فأمّا الأحكام على الكائنات بدلالتها والكلام على مدلول حركاتها فإنّ العقل لا يمنع منه غير أنّا لا نقطع عليه ولا نعتقد استمراره في الناس إلى هذه الغاية، فأمّا ممّا نجده من أحكام المنجّمين في هذا الوقت واصابة بعضهم فيه فإنّه لا ينكر أن يكون ذلك بضرب من التجربة وبدليل عادة، وقد يختلف أحياناً ويخطى المعتمد عليه كثيراً، ولا تصح إصابته فيه أبداً لأنّه ليس بجار مجرى دلائل العقول ولا براهين الكتاب و لا أخبار الرسول ﷺ، وهذا مذهب جمهور متكلمي أهل العدل وإليه ذهب بنو نوبخت ـ رحمهم الله ـ من الإمامية وأبو القاسم وأبو علي من المعتزلة، انتهى [١].

وقد أشار إلى ذلك في موضع آخر فقال: وقد قدمنا نحن فصلاً منفرداً حكينا فيه كلام الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان رضوان الله جلّ جلاله عليه في كتابه المسمّى كتاب (أوائل المقالات) إلى آخر ما ذكره [٢].

---

(١) فرج المهموم ـ ص ٣٧ ـ ٣٨ ط النجف.

(٢) فرج المهموم ـ ص ٧٤ ط النجف. ج

«استدراكات»

(من الواعظ الجرندابي)

ص ٣٧: **وما أحدثه واصل بن عطاء...**

راجع ترجمة واصل بن عطاء الغزال، وعمرو بن عبيد بن باب وشيئاً من أخبارهما في (أمالي السيد المرتضى - ص ١١٣ - ١١٨ ج١ ط مصر). واقرأ شيئاً من ترجمة و أخبار الحسن البصري في (الأمالي - ص ١٠٦ - ١١٣ ج١ ط مصر). وانظر أيضاً (فوات الوفيات - ص ٣١٧ ج٢ ط ٢ مصر) لابن شاكر الكتبي المتوفّى سنة ٧٦٤ هـ.

ص ٤٩: **اتفقت الإمامية على أنّ أنبياء الله عزّ وجلّ ورسله أفضل من الملائكة.**

قال الشيخ الطبرسي - ره - في (المجمع - ص ٨١ ج١ ط صيدا): جعل أصحابنا رضي الله عنهم هذه الآية: ﴿وإذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إلاّ إبْلِيسَ﴾ الآية، دلالة على أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة من حيث انه أمرهم بالسجود لآدم وذلك يقتضي تعظيمه وتفضيله عليهم وإذا كان المفضول لا يجوز تقديمه على الفاضل علمنا أنّه أفضل من الملائكة.

ص٦٣: **وهو مذهب النظام.**

قال المحدّث الجليل القمي في كتابه (الكنى والألقاب - ص ٢١١ ج٣ ط صيدا): النظام أبو إسحق إبراهيم بن سيار بن هاني البصري ابن أُخت أبي الهذيل

العلاف شيخ المعتزلة، وكـان النظام صاحب المعرفة بالكلام أحـد رؤساء المعتزلة أستاذ الجاحظ وأحمد بن الخالط، كان في أيام هارون الرشيد وقد ذكر جملة من كلماته وعقائده في كتاب الحسنية المعروف وإياه عنى أبو نواس بقوله:

فقل لمن يدّعي في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

وراجـع (تكملـة الفهـرست لابن النديـم ــ ص٢ من طبعـة مصر ١٣٤٨هـ)، و(أمالي السيد المرتضى ـ ص ١٣٢ و ... ج١ ط مصر) أيضاً.

هذا وقد ألف العـلاّمة الجليل محمد عبد الهادي أبو ريدة الأُستـاذ بكلّية جامعة فؤاد الأوّل، رسالـة في آراء النظام الكلامية الفلسفيـة للحصول على درجة الماجستير في الآداب من الجامعة المصريـة وسماها بـ(إبراهيم بـن سيار النظام) وقدمهـا في آخر عام ١٩٣٨م، وقال في ديباجتها: وقـد اعتمدت فيه على كل ما استطعت الـوصول إليه من مراجـع مطبوعة أو مخطـوطة في مصر وفي بعض بلـدان أوروبا، كما أنّي جعلته مستـوفياً لأبحاث المستشرقين الأوروبيين في الموضوع. وطبعت الرسالة سنة ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦م بالقاهرة.

وممّا هو جدير بالذكر: أنّ الأُستاذ الآنـف الذكر قال في رسالته النفيسة (إبراهيم ابن سيار النظام ــ ص ٣٣): «وذهبت طائفة إلى اعجازه (أي القرآن) بـالصرفة بمعنى أنّ الله صرفهـم عن معـارضتـه والاتيان بمثلـه، قبل التحـدي مـع قدرتهم على ذلـك، واختلف هؤلاء في وجـه الصرفة، فذهب الأُستاذ أبـو إسحق من الأشاعـرة والنظام من المعتزلة إلى أنّ الله صرفهم بأن صرف دواعيهم إلى المعارضة مع توفّر الأسباب الداعية إلى المعـارضة، خصـوصاً بعـد التحدي والتبكيـت بالعجـز. وقال الشريـف المرتضى مـن الشيعة: إنّ الله صرفهم بأن سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة».

وقال العـلاّمة الإمـام السيد هبـة الديـن الشهرستـاني الشهير في رسالتـه القيمة (المعجزة الخالدة ـ ص٩٢ـ٩٣ ط ١ بغداد): ولـولا نسبة هذا الرأي (يعني الصرفة) إلى علاّمتنا الشريف المرتضى علي بن أحمد المتـوفّى سنة ٤٣٦ هـ لما صرفنا الوقت الثمين في نقله و اجتثاث أصله غير أنّ الشريف طاب ثـراه معروف بقوة الجدل والتحول في حوار

المناظرين إلى هنا وهناك فلا نعلم أنّه هل بقي ثابتاً على هذه النظرية كعقيدة راسخة أو تحول؟ نعم جنح أُناس إلى القول للاعجاز لسبب منعة إلهية ولصرف الصرفة، وأرادوا من الصرفة أنّ الله سبحانه كما قد يلهم العباد أحياناً كذلك يصرف الهمم والأفكار عن أن يباري القرآن أحد وهذا مذهب أعوج وأعرج، أو كما قيل حرفة عاجز وحجة كسول، لا يليق اسناده إلى علمائنا الفحول لأنّ الله عزّ شأنه فياض عدل ذو رأفة وفضل، وهو أرفع شأناً من أن يأمر الانس والجن أن يباروا القرآن ويرضى منهم بمباراة بعضه لو تعذر عليهم كلّه ثمّ يعترض سبيلهم ويصرف منهم القوة والهمة ويمنعهم من أن يأتوا بما أراد منهم، الظاهر من ظواهر الآيات أنّ القرآن في ذاته متعال بميزاته حائز أرقى الميزات وأبلغ المعجزات وينبغي أن يكون كذلك إن أُريد مدحه وفضله، أمّا لو حصرنا وجه الاعجاز في نقطة الصرفة فيتم حتى مع كونه كلاماً مبذولاً مرذولاً للغاية.

ولما انجرّ الكلام إلى هذا المقام لا بأس بأن ننقل هيهنا المسألة ٣٤ من المسائل العكبرية مع جواب الشيخ المفيد ـ ره ـ عنها بنصّها الحرفي، فنقول: قال السائل: قد ثبت أنّ الله عدل لا يجور وأنّه لا يكلف نفساً إلاّ وسعها وهو عالم بأنّ العرب لا تأتي بمثل القرآن ولا تقدر عليه فلم كلفهم أن يأتوا بعشر سور مثله؟ (في سورة هود:١٣) أو بسورة من مثله؟ (في سورة البقرة: ٢٣ ـ وسورة يونس: ٣٨) وكذلك إن كانوا عليه قادرين لكنّهم كانوا منه ممنوعين فالسؤال واحد.

والجواب: إنّ قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَـٰتٍ﴾ ليس بأمر لهم وإلزام وندبة و ترغيب لكنّه تحدّ وتعجيز ألا ترى إلى قوله عزّ وجلّ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَـٰتٍ﴾ (سورة هود: ١٣) يريد به تعالى أنّه لو كان القرآن من كلام بشر قد افتراه لكان مقدوراً لغيره من البشر فامتحنوا أنفسكم فإذا عجزتم عن افتراء مثله فقد علمتم بطلان دعواكم على محمد ﷺ الافتراء للقرآن، ومن لم يفهم فرق ما بين التحدي والتقريع والتعجيز والأمر والتكليف والالزام كان في عداد البهائم وذوي الآفات الغامرة للعقول من الناس و كذلك قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ ليس بأمر وإلزام لكنّه تهديد «تحد خـ» وتعجيز ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَإِن

كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِن دُونِ اللهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ الآية (سورة البقرة: ٢٣ـ٢٤) فتحدّاهم وبيّن أنّهم يعجزون عن ذلك ولا يتيسّر «يتهيأ خـ» لهم أبداً ومثل «ومثال خـ» ما ذكرناه في هذا الباب أن يقول أُمّي لكاتب محسن: إنّني قادر على كل ما تقدر عليه فيقول الكاتب: لست قادراً على ذلك ولا يتيسّر ما «ممّا خـ» يتأتى منّي والدليل على ذلك أنّني أكتب كتاباً حسناً فإن كنت تحسن منه ما أحسن فاكتب مثله أو بعضه. وكقول المنجّم للشاعر: ليس يمكنك من النظم إلاّ ما يمكنني مثله، فينظم قصيدة فيتحداه بنظم مثلها فإذا عجز عن ذلك أعلمه بعجزه بطلان دعواه مماثلته في الشعر. ولم تزل العرب يتحدى بعضها بعضاً بالشعر و يعجز بعضها بعضاً، وكذلك كل ذي صناعة يتحدى بعضهم بعضاً على وجه التقريع والتعجيز ولا يكون تحديهم أمراً ولا الزاماً، ومن خفي عنه القول في هذا الباب وعرضت له من الشبهة فيه ما عرضت لصاحب السؤال ولا سيما بعد التنبيه عليه كان بعيداً من العلم وناقصاً عن رتبة الفهم والله المستعان.

أُنظر مقال (مذهب الصرفة بين القائلين به والمنكرين له) أيضاً في العدد الأوّل من السنة الرابعة من مجلة (رسالة الإسلام ـ ص٥٩ـ ٧٢) الجليلة التي تصدر عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة.

ص ٢٠٨: على تفصيل معروف في محله من الكتب.

أُنظر (أُصول علم الهيئة ط بيروت ١٨٧٤ م) و (النقش في الحجر ج٦ ط بيروت ١٨٨٨م) لمؤلفهما الدكتور كرنيليوس فانديك الأمركاني (١٨١٨ ـ ١٨٩٥م) و (مبادئ علم الهيئة ط بيروت ١٨٧٥م) لمؤلفته اليزا أفرت. و (بسائط علم الفلك ط مصر ١٩٢٣م) للدكتور يعقوب صروف (١٨٥٢ـ ١٩٢٧م) و (فتوحات العلم الحديث ـ ص ٥١ بلوطى السيار التاسع ط مصر ١٩٣٤م) لمؤلفه الأُستاذ فؤاد صروف، رئيس تحرير مجلة (المقتطف) تلك المجلة الراقية التي تعد بحق شيخ المجلات العربية. وكان قد أنشأ المأسوف عليه الدكتور يعقوب صروف مجلة (المقتطف) الغراء سنة ١٨٧٦م في

بيروت مع زميله و شريكه مدى حياته الدكتور فارس نمر ـ رجل الفضل الذي اخترمته المنية هذا العام (١٣٧١ هـ) عن عمر ذرف على التسعين ـ وفي سنة ١٨٨٥ م كانا قد انتقلا بها إلى مصر معقل الأحرار وملجئهم ولا تزال تصدر المجلة هناك بانتظام وقد صدر منها لهذا العام ١١٨ مجلداً.

وراجع أيضاً كتاب (علم الفلك ـ تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ـ ص ٢٤٩ و... ط روما ١٩١١ م) لمؤلفه المحقق المستشرق السنيور كرلو نلينو الايطالي * (١٨٧٢ ـ ١٩٣٨م).

ص ١٣٣ : **إلاّ إبليس كان من الجنّ ففسق عن أمر ربّه.**

ومن قال إنّه كان من الملائكة قال إنّ المعنى: كان من الذين يسترون عن الأبصار، مأخوذ من الجن وهو الستر. أُنظر (المجمع ـ ص ٤٧٥ ج٣ ط صيدا).

---

* اقرأ أيها القارئ الكريم ترجمة ذلك المستشرق الكبر الضافية في كتاب (التراث اليوناني ـ ٣٢٠ـ ٣٣٠ ط مصر) لمؤلفه الأُستاذ عبد الرحمن بدوي.

تعليقات على

اوائل المقالات

للشيخ ابراهيم الأنصارى الزنجانى الخوئينى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين و صلّى اللّه على محمّد و آله الطّاهرين و لعنة اللّه على اعدائهم إلى يوم الدين.

امّا بعد، فهذه تعاليق مختصرة علّقتها على كتاب اوائل المقالات للشيخ المفيد رضوان الله عليه توضيحاً لبعض عباراته و مقاصده.

(۱)

قوله في المقدّمة: (و الفرق ما بينهم من بعد و مابين الاماميّة فيما اتّفقوا عليه من خلافهم فيه من الاصول).

اقول: الضمير في قوله (بينهم) راجع إلى المعتزلة، و في (فيما اتّفقوا) راجع إلى الاماميّة، و في (خلافهم) راجع إلى المعتزلة.

و حاصل المعنى انّى مثبت في هذا الكتاب ... الفرق ما بين المعتزلة - من بعد ما أشرنا إليه من اتّفاقهم مع الشّيعة في اصول العدل - و بين الاماميّة فيما اتّفقوا عليه اعني المسائل المتفرّعة عن العدل و ما بينهما من الخلاف في نفس ما اتّفقوا عليه من المسائل الّتي هي من اصول المسائل الاعتقادية لا من فروعها.

و بعبارة اوضح: ربّما يتوهّم من اشتراك الشّيعة و المعتزلة في مسألة العدل

أو غيرها انّه ليس بينهما خلاف اصلاً، أو انه على فرض وجود الخلاف فهو في المسائل الفرعيّة.

و لكنّى ابيّن اوّلاً انّ نفس هذه المسائل الّتي يتوهّم اشتراكهما فيه، محلّ للنّزاع بينهما و انّ العدل الّذي تقول به الشّيعة غير ما تقول به المعتزلة، و كذلك ساير المشتركات. و ثانياً انّ هناك مسائل خلافية كثيرة بين الشّيعة و المعتزلة كلّها من المسائل الاصوليّة الاعتقاديّة، لا من المسائل الفرعيّة.

(٢)

قوله: (و القول في اللطيف من الكلام)

خلاصة ما ذكره العلاّمة الزنجانى هنا: انّ اللّطيف من الكلام في علم الكلام بمنزلة الأمور العامّة و الالهيّات بالمعنى الاعمّ في الفلسفة، و هي و ان لم تكن من المسائل الكلاميّة ابتداء و لكنّها منها مقدّمة، لتوقّف المسائل الكلاميّة عليها، ثم ان اللّطيف من الكلام في مقابل الجليل من الكلام الّذي هو بمنزلة الالهيّات بالمعنى الاخصّ في الفلسفة، و يطلق على المسائل الاعتقادية الاصليّة، و قد أشار إليه في آخر الكتاب بعد البحث عن معنى العصمة عقيب البحث عن لطيف الكلام بقوله (و هذا الباب ينبغي ان يضاف إلى الكلام في الجليل ان شاء اللّه).

اقول: عدد اللطيف من الكلام سبعة و ثلثون مسألة كما مرّ في المقدّمة.

(٣)

قوله (و ما كان وفاقاً لبنيِ نوبخت رحمهم اللّه الخ).

لو قسّمنا متكلّمى الشّيعة إلى ثلث طبقات بان تكون الطّبقة الاولى المتكلّمون من اصحاب الائمّة(ع) مثل هشام بن الحكم و زرارة و يونس بن

عبدالرّحمن و غيرهم.

فالطّبقة الّذين برزوا في اواخر الغيبة الصّغرى و اوائل الغيبة الكبرى هم المتكلّمون من بني نوبخت الّذين كانوا حملة علم اصول الدّين، و المدافعين عن مذهب الشّيعة، ما يقرب من قرن من اسوء القرون، و اكثرها اضطراباً و شبهاً و اصعبها من جهة الدّفاع عن الحقيقة، خصوصاً مع مقارنة تصدّيهم لهذا المنصب مع غيبة امامهم، و انقطاع صلتهم بمنبع الفيض الالهى ظاهراً، و ان كانوا مؤيّدين من عنده باطناً.

و هذا هو الّذي سبّب افراطهم في الاحتجاجات العقلية، و بعدهم احياناً عن الادلّة النقليّة، امّا لعدم اطّلاعهم عليها أو لعدم اعتنائهم بها لعدم حجّيته عندهم أو عند خصومهم أو كونها مؤولّة على خلاف ظاهرها في نظرهم.

و هذه الخصوصيّة في علم الكلام عند النوبختيين و ان كانت لازمة أو مضطرّاً إليها في زمنهم، و لكنّها حيث انّها خارجة عن حدّ الاعتدال الّذي هو من خصوصيّات علم الكلام الشّيعي الّذي هو بين طريقة القشريين و أهل التقليد و طريقة المعتزلة و الفلاسفة، و لهذا كان من الواجب كفاية بل عيناً على مثل الشيخ المفيد قدس سرّه ان يقوم بعدهم و يرجع الكلام الشّيعي عن الافراط في العقليّات إلى الوسط، و لازمه وقوع بعض المناقشات بينه و بين بني نوبخت بردّ بعض آرائهم احياناً، و قبول اصل آرائهم مع تبديل استدلالاتهم العقليّة إلى الادلّة النقليّة احياناً اخرى، و ردّ بعض توجيهاتهم للادلّة النقليّة و تأويلاتهم لها إلى ما يخالف ظاهرها ثالثه، و لكن كلّ ذلك مع كمال الاحترام لآرائهم و التجليل لمقامهم.

و لهذا قلّما يذكر مسألة لا يتعرض لآرائهم.

(٤)

قوله في القول ١: (فيما نسبت به إلى التّشيّع و المعتزلة فيما استحقّت به اسم الاعتزال).

اقول: يمكن ان يذكر الفرق بين الشّيعة و المعتزلة من جهة العادات و الرّسوم الاجتماعيّة و القوانين العرفيّة الّتي تلتزم بها لكونها أهل بلد كذا و زمان كذا و قبيلة كذا أو سائر الجهات الّتي لاترتبط بعقيدة الفريقين مستقيماً و ان امكن ارتباطها بها بالواسطة و هذا النّوع من البحث هو الّذي اخرجه المصنّف بقوله (فيما نسبت به الخ،) و اراد تخصيص البحث بما يرجع إلى نفس المسائل الّتي تعتقده الشّيعي لكونه شيعيّا، و المعتزليّ لكونه معتزلياً.

(٥)

قوله في القول ١ (على وجه التديّن الخ)

لا كاتّباع الرعيّة للملوك و رؤساء الجمهوريّة و رئيس القبيلة أو غيرهم من ارباب السّلطات السياسيّة و الاجتماعية، و ان كانت الجهات المذكورة أيضاً ثابتة له و كانت من حقوقه، و هذا هو الفارق الاصلي بين الامامة عند الشيعة و بينها عند غيرهم فانّ الامام عند الشيعة كما قال امامنا امير المؤمنين(ع): الامام كالكعبة يُؤتى و لايَأتى و قد عمل بما قال و جلس في بيته و اسرع الآخرون إلى السّقيفة، لانّ الامامة الّتي تدرك بالسقيفة لم يكن(ع) من اهلها لانها سلطنة و ملك، و الامامة الّتي كان من اهلها لم تكن لتفوته لانها من عندالله (تعالى).

(٦)

قوله في القول ١ (و ان كانوا أتباعاً لائمّة هدى عند أهل الخلاف الخ)

الظّرف فى قوله عند أهل الخلاف متعلّق بكلمة ائمّة أو بكلمة هدى و

هو الاصحّ، يعنى ان كونهم ائمّة أو كونهم ائمّة هدى يختصّ بالمخالفين فقط لا عندنا فانّهم ائمّة ضلال على عقيدة الشّيعة.

(٧)

قوله (و قد افردنا له مسألة الخ).

حمل العلاّمة الزنجاني هذه العبارة على انّ الرّسالة في معنى الإسلام و اختصاص هذه اللّفظة بامّة محمّد(ص) و ذكره في عداد كتب الشيخ في المقدّمة.

و الاظهر عندى انّ الرّسالة المشار إليها في بيان معنى التّشيّع و اختصاصه بالاماميّة و الزيديّة الجارودية و ذلك لانّ غرضه الاصلى في هذا المقام بيان معنى الشيعة عرفاً و اصطلاحاً لامعنى الإسلام أو غيره ممّا ذكره هنا فانّها جميعاً ذكرت بعنوان الشّاهد و الدّليل على اصل المدّعى و هو اختصاص معنى التشيّع بمن ذكره، و يؤيّد ما ذكرناه، فصله بين ما ذكر في الإسلام و بين ذكر هذه الرّسالة بقوله و هذه الجملة الخ ما ذكره فانّه بمنزلة الرّجوع إلى اصل المطلب و المدّعى و هو اختصاص التّشيّع بمن ذكرناه.

(٨)

قوله (و الزّيديّة الجاروديّة الخ).

الزّيديّة فرقتان فتارة يقال بتريّة و غير بتريّة و قد يقال جاروديّة و غير جاروديّة امّا الجاروديّة أو غير البتريّة من فرق الزّيديّة فتشترك مع الاماميّة فيما نقله الشيخ ميزاناً للتشيّع و هو قوله (... و الاعتقاد لامامته(ع) بعد الرّسول(ص) بلافصل، و نفى الامامة عمّن تقدّمه في مقام الخلافة ...) ثم اوضحه في القول الرّابع بقوله (... و اتّفقت الاماميّة و كثير من الزّيديّة على انّ المتقدّمين على

امير المؤمنين ضلاّل فاسقون،فانّهم بتأخيرهم امير المؤمنين(ع) عن مقام رسول اللّه(ص) عصاة ظالمون و في النّار بظلمهم مخلّدون...) و مراده بكثير من الزيديّة، الجاروديّة أو غير البتريّة منهم مطلقاً فانّهم كما قال القاضي في المغني في طائفة منهم: (و لكنّهم يكفّرون ابابكر و عمر و الجاروديّة يفسقونهما...) المغني٢/ج٢٠ ص١٨٥ و يذكر القاضي ايضاً... (انّ الزيديه لايخالفون في النصّ على عليّ(ع) بدلالة الاخبار المنقولة...)

و قال الاشعري في مقالات الاسلاميّين ج١ ص١٣٣: (و الزيديّة ستّ فرق: فمنهم الجاروديّة ... يزعمون انّ النّبى(ص) نصّ على علي بن ابي طالب ... و انّ النّاس ضلّوا و كفروا بتركهم الاقتداء به بعد الرّسول(ص)...) ثم يذكر السليمانيّة و البتريّة فيقول: (و الفرقة الخامسة من الزيديّة يتبرؤن من ابى بكرو عمر و لاينكرون رجعة الاموات...) و قال العلاّمة الحميري في الحورالعين ص١٨٧ عن زيدبن علي(ع) (... فلمّا قبض رسول اللّه(ص) كان عليّ من بعده اماماً للمسلمين في حلالهم و حرامهم... الخ).

و قال أيضاً في ص١٥٤ انّ الشّيعة كلّهم من زيديّة و غيرهم اتّفقوا على (انّ علياً كان اولى النّاس بمقام رسول اللّه و احقهم بالامامة و القيام بامرامّته) ثم صرّح بهذا في ذكر كل فرقة من فرق الزيديّة الثّلث و هم البتريّة و الجريريّة و الجاروديّة و ذكر في ضمن عقائد الجارودية: (و انّ الامّة ضلّت و كفرت بصرفها الامر إلى غيره). ثم يقول: (و ليس باليمن من فرق الزيديّة غير الجارودنّة...).

و الظّاهر انّ بقية فرق الزيديّة انقرضت و لم يبق منهم الاّ الجاروديّة، نعم الزيديّة موجودون إلى زماننا في اليمن و بعد هجوم الرئيس المصري عبدالنّاصر

عليها و تغيير حكومتها استولى على اليمن الجنوبي السلّطة المصريّة و على اليمن الشّمالي السّلطة الوهّابيّة، و لهذا لا يتظاهرون بالبراءة من الخلفاء علناً مع كونهم جميعاً من الزيديّة الجاروديّة.

كما ان جميع الزيديّة حتّى البتريّة منهم يرون علياً أفضل الناس بعد رسول اللّه(ص) و اولاهم بالامامة لكن البتريّة ترى انّ علياً حيث غضّ النظر عن حقه صارت بيعة ابى بكر صحيحة راجع الحور العين ص١٥٥.

(٩)

قوله في القول١ (و كان هشام بن الحكم شيعياً و ان خالف الشيعة كافّة في اسماء اللّه(تعالى) و ما ذهب إليه في معاني الصّفات).

اقول: كلمة (ان) الشّرطية في قوله (و ان خالف) بمعنى لو الامتناعية، يعني ولو فرضنا فرضاً باطلاً انّه خالف الشّيعة. و تأتى «ان» في مورد الامتناع كثيراً، و منها قوله(تعالى) لئن أشركت ليحبطنّ عملك و قوله(تعالى) و لئن اتّبعت اهوائهم بعد الّذي جائك من العلم.

و يدلّ عليه ما ذكره المفيد ره في موارد متعدّدة من كتبه، من جملتها ما ذكره في هذا الكتاب في القول٢٠ في بحث علمه(تعالى) هكذا: (... و لسنا نعرف ما حكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم في خلافه و عندنا انّه تخرّص منهم عليه و غلط ممّن قلّدهم فيه فحكاه من الشّيعة عنه ... و كلامه في اصول الامامة و مسائل الامتحان يدل على ضد ما حكاه الخصوم عنه...) و قال سيّدنا الخوئي في ترجمته في معجم رجال الحديث ج١٩ ص٢٧٣:

(و عدّه المفيد في رسالته العدديّة من الاعلام الرّؤساء المأخوذين عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الاحكام الّذين لامطعن عليهم، و لا طريق إلى ذمّ

واحد منهم).

و الظّاهر ان حاله اوضح من ان يشك فيه بسبب منقولات أو اخبار لا اصل لها مثل الشّك في سلمان و ابى ذر و كميل و مالك الاشتر أو امثال هؤلاء من اصحاب المعصومين فراجع لتفصيل ذلك رجال المامقاني و ما كتبه السيّد المحقّق الجلالي في مجلّة تراثنا العدد ١٩، السنة الثانية.

(١٠)

قوله في القول٢: (وساقها إلى الرّضا عليّ بن موسى(ع)).

اقول: لاخلاف بين المتكلّمين في انّ اصطلاح (الاماميّة) لا يطلق الاّ على القائلين بامامة الائمّة الاثنا عشر فيتّحد معناها مع (الاثنا عشريّة)، و يدلّ عليه من كلام الشّيخ المفيد قده ما يأتي في القول الثالث من قوله: (و اتّفقت الاماميّة على انّ الائمّة بعد الرسول اثنا عشر اماماً...). و حينئذ فلماذا لم يقل (وساقها إلى الامام الثّاني عشر) بل قال (وساقها إلى الرّضا علي ابن موسى(ع))؟

الظّاهر انّه قده كان في مقام تمييز الاماميّة عن بقيّة فرق الشّيعة بالتّركيز على نفس مورد الاختلاف، و حيث انّ آخر الفرق الّتي افترقت عن الاماميّة هي الواقفة الّذين وقفوا على موسى بن جعفر(ع)، وانكروا امامة عليّ بن موسى(ع)، كان ذكره(ع) ـ مضافاً إلى افادته ما يفيده ذكر الامام الثاني عشر في المقام ـ تحديداً على آخر من ينتهى إليه افتراق الفرق المنحرفة للشّيعة، و اشارة إلى عدم حدوث فرقة اخرى يعتدّ بها بعد الواقفة.

و امّا ما ذكر المتكلّمون و منهم النوبختى من الفرق الحادثة في زمن العسكريّين(ع) فمضافاً إلى ما ذكرنا في محلّه ـ من عدم ثبوت اصل وجود اكثرها، و عدم كون بعضها مذهباً وفرقة بل كلاماً صدر من احد فعدّها بعضهم

فرقة وتبعه غيره ـ لم تتكون هذه الفرق بحيث تبقى، بل انقرضت و ماتت حين الولادة.

(١١)

قوله في القول٢: (لانّه و ان كان في الاصل عَلَماً على من دان من الأصول بماذكرناه دون التّخصيص لمن قال في الاعيان بما وصفنا...).

اقول: الضمير في (لانّه) راجع إلى الوصف بالاماميّة و المراد (بما ذكرناه) وجوب الامامة و وجودها في كل زمان و العصمة و الكمال، و المراد بقوله (فى الاعيان) اشخاص الائمة الاثنا عشر على التعيين.

و حاصل المعنى: انّ الوصف بالاماميّة بمقتضى التّفسير اللّفظي مع قطع النظر عن الظهور العرفي و الاصطلاحي كان مقتضاه اطلاقه على كل من اعتقد في الامام الشّرائط و الاوصاف المذكورة، و لكنّه صار من جهة العرف و الاصطلاح عَلَماً على من اعتقد بالاوصاف المذكورة في خصوص الائمّة الاثناعشر دون غيرهم.

(١٢)

قوله في القول ٢ (لاستحقاق فرق من معتقديه القاباً باحاديث لهم باقاويل احدثواها...).

الظّاهر ان كلمة (باحاديث) تصحيف (باحداث) و على التقديرين فالمعنى المراد بها البدع و الأراء الشّاذّة الّتي تحدث فيما بين الشّيعة و لا تصل إلى حدّ الخروج عن التشيّع و لكنّها تخرجهم عن التسمية بالاماميّة.

فالمعنى: انّما خصّصنا الاماميّة بمن ذكرناه، لانّ بعض معتقديه احدثوا بدعاً و اقوالاً خرجوا بسببها عن استحقاق لقب الاماميّة، إلى استحقاق القاب

أُخرى مثل الواقفيّة و الفطحية و نحوهما، فغلبت عليهم هذه الالقاب دون لقب الاماميّة.

(١٣)

قوله في القول٣ (وجوّزوا ان يكون الائمة عصاة في الباطن)

راجع شرح المواقف ج٨ ص٣٠١ و مقالات الاسلاميّين ج٢ ص١٢٥.

(١٤)

قوله (البتريّة)

الظّاهر كما مر في القول الاوّل انّه لاتوجد فرقة من الزيديّة تنكر النّص الخفىّ على امير المؤمنين و كونه اولى بالخلافة من غيره، غاية الامر البتريّة تدّعى انّ تسليمه(ع) حقّه لابى بكر تصحّح خلافته و الباقون لايقولون به. راجع الحورالعين ص١٥٥ فانّ مؤلّفه من البتريّة.

(١٥)

قوله في القول٣ (وجوّزوا خلّو الازمان)

راجع مقالات الاسلاميين للاشعري ج٢ ص١٣٤-و المغني للقاضي ج٢٠ الجزء الاوّل ص١٧ إلى ص٤٠ و شرح المواقف ص٣٤٥.

(١٦)

قوله في القول٣ (من جهة البرهان الجلّي و السّمع المرضي و القياس العقلي...)

راجع من جهة القياس العقلي و البرهان الجلي إلى كتبه قده في الامامة منها الافصاح في الامامة و الشافى للسيد المرتضى و تلخيصه للشيخ الطوسى و كتب العلامة و غيرها.

و من جملة الادلّة العقليّه: انّ الاوصاف الّتي يستحقّ بها الامامة مجمع عليه في امير المؤمنين(ع) و مختلف فيه في غيره فانّ احداً من الفرق الاسلامية لا يختلف في علمه بخلاف غيره فانه لا يوجد احد منهم يكون علمه متفقاً عليه بين جميع الفرق من الشّيعة و السنّة و الخوارج و أهل الحديث و المعتزلة.

و كذالك الزهد و الشّجاعة و العقل و السّبق إلى الإسلام و غيرها فانّك لاتجد احداً يكون مورداً للاتفاق من قبل جميع الفرق الاسلاميّة من دون شك و ريب في جميع هذه الصّفات غيره.

و كذلك النصوص من القرآن و الحديث لم يرد في حق احد ما يكون متفقاً عليه بين الشّيعة و السّنة و جميع الفرق مثل ما ورد فيه عليه السلام.

و كذلك الاجماع على الامامة، نعم ان اريد به اجماع فرقة خاصّة و اتباع شخص خاصّ فكل حزب بما لديهم فرحون و كلهم يدّعون الاجماع على معتقداتهم، و امّا اجماع جميع المسلمين من سنّي اشعري أو معتزلي أو ظاهريّ أو خارجيّ أو شيعي امامي أو زيديّ أو غير ذلك فلم يحصل في حق احد الاّ في حقّه عليه السلام امّا بقيّة المسلمين غير الخوارج فواضح، و امّا الخوارج فهم يعتقدون صحّة امامته إلى زمان تحكيم الحكمين و ينكرونها بعده، فيدخلون في الاجماع ايضاً.

و كل ما ذكرناه في امير المؤمنين(ع) موجود في بقيّة الائمّة الاثنا عشر، و ذلك فانّ كون الائمّة(ع) و اوصياء النبيّ(ص) اثنا عشر من الأمور الثابتة عن النّبي(ص) بالتّواتر وقد اورد اكثرها سيدنا الاستاد النّجفي المرعشي في ذيل المجلد الثالث عشر من احقاق الحق، و غيره في غيره.

و اذ اثبت انّ اوصياء النّبي أو الائمة اثنا عشر عدد نقباء بني اسرائيل

فهذا العدد يستقيم على عقيدة الشّيعة، و امّا أهل السّنة فقد تكلّفوا كثيراً في تطبيق هذه الرّوايات على الخلفاء فما تمكنّوا من تطبيقها تطبيقا صحيحاً، مضافاً إلى أنّ كثيراً من هذه الروايات يصرّح باسماء الاوصياء. منها مارواه الحموينى في فرائد السّمطين بسنده عن مجاهد عن ابن عبّاس عن رسول اللّه (ص) ... إلى ان قال (ص) انّ وصيّي عليّ بن ابى طالب، و بعده سبطاي الحسن و الحسين تتلوه تسعة ائمة من صلب الحسين، قال يا محمدّ فسمّهم، قال اذا مضى الحسين فابنه عليّ فاذا مضى علي فابنه محمّد، فاذا مضى محمد فابنه جعفر فاذا مضى جعفر فابنه موسى فاذا مضى موسى فابنه عليّ فاذا مضى علي فابنه محمّد فاذا مضى محمّد فابنه عليّ فاذا مضى عليّ فابنه الحسن فاذا مضى الحسن فابنه الحجّة محمّد المهدى فهؤلاء اثنا عشر.

(١٧)

في القول٥ نقل العلامة الچرندابي عبارة عن المفيد في كتاب الجمل تحتاج إلى توضيح فنقول قال الشيخ المفيد في الافصاح ص٦٨ طبعة مكتبة المفيد: قد كان بعض متكلّمى المعتزلة رام الطّعن في هذا الكلام بان قال: قد ثبت انّ القوم الّذين فرض اللّه (تعالى) قتالهم بدعوة من اخبر عنه، كفّار خارجون عن ملّة الإسلام، بدلالة قوله (تعالى) «تقاتلونهم أو يسلمون» فاهل البصرة و الشّام و النهروان فيما زعم لم يكونوا كفاراً بل كانوا من أهل ملّة الاسلام... على انّه يقال للمعتزلة و المرجئة و الحشوية جميعاً: لم انكرتم إكفار محاربي امير المؤمنين؟ و قد فارقوا اطاعة الامام العادل و انكروها و ردّوا فرائض اللّه (تعالى) عليه و جحدوها و استحلوّا دماء المؤمنين و سفكوها، و عادوا اولياء اللّه المتّقين في طاعته، و والوا اعدائه الفجرة الفاسقين في معصيته، و انتم قد اكفرتم مانعى ابى بكر الزّكاة، و

قطعتم بخروجهم عن ملّة الاسلام، و من سميناهم قد شاركهم في منع امير المؤمنين الزكاة و اضاف إليه من كبائر الذّنوب ما عددناه.

...و ممّا يدلّ على كفر محاربي امير المؤمنين(ع) علمنا باظهارهم التديّن بحربه و الاستحلال لدمه و دماء المؤمنين من ولده و عترته و اصحابه، و قد ثبت ان استحلال دماء المؤمنين اعظم عندالله من استحلال جرعة خمر لتعاظم المستحق عليه من العقاب بالاتّفاق، و اذا كانت الامّة مجمعة على إكفار مستحل الخمر و ان شهد الشّهادتين و اقام الصلاة و آتى الزّكاة، فوجب القطع على كفر مستحلّي دماء المؤمنين لانّه اكبر من ذلك و اعظم ... و يدلّ أيضاً على ذلك ما تواترت به الاخبار من قول النبى(ص) لعلي(ع) حربك يا علي حربي و سلمك سلمي... و اذا كان حكم حربه كحكم حرب الرّسول(ص) وجب اكفار محاربيه كما يجب اكفار محاربي رسول اللّه(ص).

اقول: انّ كفر النّاصب من ضروريّات مذهب الشيعة و قد صرّح به المفيد قده في المقنعة و غيره، و لم يخالف فيه فقيه واحد اصلاً، وايّ نصب اعظم من المحاربة و المقاتلة و استحلال دمه ولعنه و سبّه.

و التحقيق انّ المفيد قده اعظم شأناً من ان يغفل عن مثل هذا الامر الواضح اذ لاخلاف في كفر الناصبى و نجاسته، كما انّه لااشكال في كون من يحاربه و يقاتله من مصاديق النّاصبي بل من انصب النّواصب.

فما الّذي اراد بقوله في كتاب الجمل (و لم يخرجواهم بذلك عن حكم ملّة الاسلام...) لمّا نقرء كتاب الجمل و كذا كتاب الافصاح و غيره، نرى هناك شبهة اعترضت في مسألة أهل الجمل و هو انّه (ع) عمل معهم معاملة أهل البغي لا الكفّار من جهة انّه(ع) ما سبى ذرّيتهم و لا اخذ اموالهم، و لااجهز على

جر يحهم...

ففى مقام الجواب عن هذه الشّبهة قسّم المفيد قده الكفّار في كتاب الجمل إلى كفر ملّة و غيره ففرّق بينهما في الاحكام الدّنيويّة مع اشتراكهما في اصل الكفر و اللعنة و الخلود في النّار كما ذكره.

و مرّة اخرى شرح المسألة شرحاً كاملاً في كتاب الافصاح فقال في جواب من سأل انّه(ع) لِمَ عمل معهم معاملة أهل البغي لا الكفّار؟ بهذه العبارة: ... الا ترون انّ احكام الكافرين تختلف: فمنهم من يجب قتله على كل حال، و منهم من يجب قتله بعد الامهال، و منهم من تؤخذ منه الجزية و يحقن دمه بها و لا يستباح، و منهم من لا يحل دمه و لا تؤخذ منه الجزية على حال، و منهم من يحلّ نكاحه، و منهم من يحرم بالاجماع، فكيف يجب اتفاق الاحكام من الكافرين؟ ...) الافصاح ص٧٧ فمراد الشيخ انّ ثبوت بعض احكام الإسلام لصنف من اصناف الكفّار لا يدلّ على اسلامهم، كما انّ جماعة من الفقهاء و جميع الاخباريين يحكمون بطهارة أهل الكتاب، و الكلّ مجمعون على جواز نكاح نسائهم متعة، و غير ذلك فهل تدلّ هذه الفتاوى و ثبوت هذه الاحكام على انّ اليهود و النصارى مسلمون؟ كلاّ و كذلك الاحكام الّتي رتّبها امير المؤمنين(ع) على محاربيه لا تدل على اسلامهم.

(١٨)

قوله في القول٥ (كالمتلاعنين الخ)

ليت شعرى هل المتلاعنين لا يمكن تشخيص الحق منهما، و لا يمكن قيام دليل على انّ احدهما حق و الآخر باطل ظالم، الم يسمعوا قول اللّه(تعالى) «فمن حاجّك فيه من بعد ما جائك من العلم إلى قوله فنجعل لعنة اللّه على

الكاذبين» و الم يكن علي و معوية يلعن كل واحد منهما الآخر، الم يكن الحق مع علي يدور معه حيثما دار؟ أو لم يكن الباطل مع معويه يدور معه حيثمادار؟ بل في أكثر موارد المتلاعنين يكون الحق و الباطل و الظالم و المظلوم منهما، واضحاً لاكثر النّاس و التشبيه لا يكون دليلاً في علم الكلام.

(١٩)

قوله في القول٧ (انّ العقول تعمل بمجرّدها من السّمع)

جعل العلاّمة الزنجاني النّزاع في حسن تأييد العقل بالسّمع والتحقيق انّ الخلاف بيننا و بينهم في انّ تأييد العقل بالسّمع واجب ام لا؟ و امّا حسنه و كونه مؤكّدا في هداية البشر فلا خلاف فيه. و على هذا نقول انّ هذا الانسان الظّلوم الجهول مع تأييد عقله بالشّرع و مساعدة الانبياء للعقلاء و المصلحين وصل امره إلى مانرى و رأينا من اوّل العالم إلى هذا اليوم و كان كما تنبأت الملئكه قبل آلاف السّنين: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدّماء ـ فكيف بهم اذا لم تؤيّد عقولهم بالشّرايع، الاّ ان يقولوا بانّهم لو لم ياتهم الانبياء كانوا اقرب إلى الحق منهم مع الانبياء، و هذا فضيحة من القول و هم أيضاً لا يقولونه.

(٢٠)

قوله في القول٨ (لحصولهم الخ)

مراده بالمعنى الّذي حصل للانبياء امّا الوحي كما ياتي في القول٤٢ أو رؤية الملك كما ياتي في القول٤٤ وايّاً منهما كان فالقرآن و الحديث يصرّحان في موارد كثيرة باثبات الوحي أو رؤية الملك أو سماع صوته لغير الانبياء، وتأويل جميعها على خلاف ظواهرها كما عن بعض لاوجه له.

ففي القرآن في سورة الكهف: (قلنا يا ذاالقرنين امّا ان تعذبهم...) و في

سورة طه يحكي عن السّامري: فقبضت قبضة من اثر الرّسول، و فسرّوا الرّسول بجبرئيل. و قد رأت زوجة ابراهيم الملائكة قال في سورة هود الآية ٧٢: و امرأته قائمة فضحكت فبشّرناها باسحق و من وراء اسحق يعقوب قالت ءالد و انا عجوز و هذا بعلى شيخاً ان هذا لشيئ عجيب قالوا اتعجبين من امر اللّه الخ و قد رأى قوم لوط مع كفرهم رسل ربهم وراودوه عنهم كما يحكيه عنهم القرآن في سورة القمر الآية ٣٨: و لقد راودوه عن ضيفه فطمسنا اعينهم الخ و كان الكفّار من قريش و اصحاب رسول اللّه (ص) حتى المنافقين يرون الملائكة المسوّمين في حرب بدر على ما روى، و يقول (تعالى) في سورة القصص الآية ٧: و اوحينا إلى امّ موسى ان ارضعيه الآية و في سورة الاعراف الآية ١٨: و كلّم اللّه ابليس بعد كفره بقوله اخرج منها مذموماً مدحوراً و قال في سورة مريم الآية ١٩: في حق مريم ... فارسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سوياً إلى قوله قال انّما انا رسول ربك و يحكى في سورة آل عمران الآية ٤٢ و ٤٥: و اذ قالت الملائكة يا مريم انّ اللّه اصطفاك و طهرك ايضاً اذ قالت الملئكة يا مريم انّ اللّه يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح.

و امّا الروايات في رؤية الملائكة بصورة انسان في الامم السّابقة و في هذه الامّة فلاتعدّ و لاتحصى فقد روى رؤية بعض الصحابة جبرئيل بصورة دحية الكلبي.

اذا عرفت ما ذكرنا فنحن بين يقينين ظاهرهما متناقصان:

الاوّل ما ذكرنا من الآيات و الرّوايات المتواترة المثبة للوحى أو لنزول الملك أو رؤيته على من ليس بنبيّ، أو من هو كافر، بحيث يلزم من انكاره انكار القرآن أو تأويل آيات كثيرة صريحة على خلاف ظواهرها.

الثاني اليقين بانّ الوحي سواء كان بنزول الملك أو بنوع آخر يختصّ بالانبياء و انّ من ادّعى ذلك لغيرهم فقد اخطأ و كفر.

و لاسبيل إلى رفع اليدعن احد اليقينين، بل الصّحيح التدبّر في مراد المتكلّمين من قولهم بكفر من ادّعى الوحي لغير الانبيا، و الدّقة في الموارد الّتي ذكرناها.

و التّحقيق انّ ارتباط انسان مع عالم الغيب و نزول الوحي إليه امّا بواسطة الملك أو بدونها، قد يكون نزولاً رسمياً يأتي إليه بحكم يكون بمنزلة اعطاء منصب الهي هي النبوّة و لكنها تستلزم الوحي و الالهام مثل امراء الملك و حكامه في البلاد فالنّبي من كلّف باحياء شريعة اللّه و توحيده على وجه الارض كمنصب رسميّ من قبله (تعالى) أو كسفير بينه و بين عباده و نزول الوحي أو الملك إليه بمنزلة الاحكام و الاوامر الرسميّة الّتي تصدر من ناحية الملك إلى وزرائه و امرائه.

و قد يكون ارتباط انسان مع اللّه (تعالى) بالوحي أو بنزول الملك لا بعنوان ان يكون نبياً ينبأ عن اللّه (تعالى) أو رسولاً و سفيراً بينه و بين خلقه بل لتسديده في نفسه أو ليلتذّ بمناجاة ربّه لانه يحبهم و يحبونه، أو يعلّمه (تعالى) وظائفه الشّخصيّة و ان كانت وظيفته تكميل دين نبيّه و حفظ الامّة عن الضّلال.

والفرق بين المكتوب الرسميّ الّذي يرسله الملك إلى بعض امرائه بيد خادمه المخصوص و بين ما يرسله إلى اولاده و اصدقائه و اقربائه لاظهار المحبّة و نحوها واضح، و ليس الفرق بينهما في كيفية حصول الرّبط أو الشّخص الّذي يكون واسطة بينهما، بل الفرق في نوعي الرّسالتين و المكتوبين و خصوصيّة الارتباطين.

فالفرق معنوي واقعي لايضرّه اتّحاد الاسم بان يسمّى كل منهما وحياً أو نزول ملك أو غيرهما بعد ما كان نوعا الوحيين و الرّسالتين متباينين.

و الحاصل انّ الوحي أو رؤية الملك على ثلثة اقسام:

احدها ان يكون تبليغ رسالته(تعالى) إلى عباده و هذا يختصّ بالانبياء عليهم‌السلام.

الثانى ان يكون لاظهار حبّه(تعالى) له و مناجاته معه و تسديده و نحو ذلك و هذا هو الّذي ذكرناه في امّ موسى و مريم و ذالقرنين و ما روى من نزول الملك إلى فاطمة الزهراء سلام اللّه عليها و تنزّل الملئكه و الرّوح في ليلة القدر على الامام المعصوم و نحو ذلك.

الثالث ان لايكون شيئ من الامرين موجوداً بل المصالح الالهيّة اقتضت رؤية بعض النّاس من الافراد العاديّة أو الكفّار للملك أو سماعهم صوته و ذلك نظير ما يحكى من رؤية السّامري جبرئيل و رؤية قوم لوط للملائكة بتصريح القرآن و نحو ذلك .

فالاجماع و الضّرورة تحقّقا على انّ الوحي و نزول الملك بالمعنى الملازم للنبوّة يختصّ بالانبياء و انّهما انقطعا بعد وفات النّبي(ص) بالكلية و ان من ادّعى ذلك لغير الانبيا فقد اخطأ و كفر كما ذكره الشيخ المفيد.

و امّا بالمعنى الثّاني و الثّالث فلم يقم اجماع على بطلانه بل ربّما يؤدّي انكاره إلى انكار صريح القرآن في آيات كثيرة و انكار روايات متواتره و قضايا تاريخية و اعتقادية ثابتة باليقين.

(٢١)

قوله في القول٩ (الّذي يراک الخ)

مراده قدّه للاستدلال بالآية بضميمة ما ورد في تفسيرها، بل الاصّح ان نقول في تأويلها و الاّ فهي بنفسها ليست ظاهرة في ما اراده قدّه.

(٢٢)

قوله (و انّ عمّه اباطالب ره مات مؤمناً)

لايخالف احد من المسلمين من الشّيعة و السنّة و غيرهما في انّ اباطالب رحمه الله آوى رسول اللّه(ص) في بيته و نصره في مقابل المشركين فاذا ضممنا إلى هذه الصغرى اليقينيّة كبرى قرآنية و هى: «و الّذين آووا و نصروا اولئك هم المؤمنون حقاً» ينتج عن طريق القياس البرهانى ان اباطالب مؤمن حقاً.

و من غريب الامر اصرار أهل السنّة قديماً و حديثاً باثبات كفر آباء النبى و خصوصاً ابى طالب و جعلهم الاحاديث و القصص الخرافية في هذا الباب، و بعكس ذلك اهتمام علماء الشّيعة بالدّفاع عنهم و عنه في طول التاريخ بحيث قلّما تجد عالماً من علماء الشّيعة لم يكتب كتاباً أو رسالة مستقلة في ايمان ابى طالب، مضافاً إلى ما تعرّضوا له في ضمن كتبهم الكلاميّة و غيرها، و السرّ في اصرار الشّيعة بالدفاع عن اباء النبيّ و عمّه و امّه حبّهم له(ص) فانّ الحبّ يسري إلى المنسوبين، و امّا اصرار العامّة على تكفير آباء النبى و امّه و عمّه ـ على فرض صحته عندهم ـ لا مبرّر له، اذ لم يكن من اصول الدين و لا من فروعه.

(٢٣)

قوله في القول ١٠ (من جهة السّمع دون القياس)

اقول: مراده انّ اطلاق كلمة البداء سمعي لاعقلي، لا انّ اصل مسألة البداء و اثبات صحّته سمعي لاعقلي، فانّ البداء الّذي هو بمعنى الابداء و الاظهار لما كان معلوماً عنده(تعالى) امر ثابت عند العقل و الشّرع راجع القول٥٨.

(٢٤)

قوله في القول١٠ (في معنى الرجعة اختلاف).

اقول: ظاهر العبارة انّ الاختلاف بينهم اختلاف معتدّ به و لذا صرّح الشّيخ في القول٥٥ بانّ المتاوّلين لمعنى الرجعة بحيث لا يضرّ مخالفتهم لثبوت الاجماع و لذا قال في الفصل٥٥ بعد توضيح معنى الرجعة و تفسيرها برجوع اعيان جماعة من الاموات و احيائهم حقيقة بعد الموت: (و قد جاء القرآن بصحة ذلك و تظاهرت به الاخبار، و الاماميّة باجمعها عليه الاّ شذاذ منهم تأولوا ما ورد فيه مما ذكرناه على وجه يخالف ما ذكرناه).

يظهر من هذه العبارة امرين:

الاوّل انّ رجوع هؤلاء و رجعتهم بعد هذه الادلّة و الاخبارات الموجودة في الكتاب و السنّة امر حتمى مقطوع به من دون شك و ريب في وقوعه و فعليّته، كما لاشك في امكانه، و هذا هو المراد بالوجوب في عنوان الباب (اتّفقت الامامية على وجوب رجعة كثير من الاموات) يعنى تحتم رجوعهم و كونه قطعياً، و من ضروريّات مذهب الشّيعة.

و عليه فلا وجه لما عن العلاّمة الزنجاني من التشكيك في كلمة الوجوب و تبديلها بالجواز و ما تكلّف في هذا الصّدد.

الثانى انّ الاجماع و الضّرورة قامتا على الرجعة بالمعنى المرتكز في اذهان المتشرّعة و هو رجوع اعيان الاموات، و ان المخالف في المسألة ليس بحيث يضرّ مخالفته للاجماع و الضّروره، و لذا ادّعى هنا الاتفاق من الاماميّة و هناك قال (انّ الاماميّة باجمعها عليه) مع تصريحه بلافصل بقوله (الاّ شذاذ منهم تاوّلوا) فيظهر انّ المتاوّلين ليسو على حدّ يضرّ بتحقق الاجماع و الضّرورة اذ كل امر من

الأمور الضرورية و الاجماعية يوجد شذاذ يخالفون فيه.

و من هنا يظهر انّ عناية العلامة الچرندابي تبعاً للعلّامة الزنجاني بنقل هذا الرأى الشّاذّ من السيّد المرتضى ايضاً على نحو يظهر ان المخالف مهمّ مع انّ عبارة السيّد أيضاً مثل عبارة المفيد أو اصرح في انّ المخالفُ شاذ لا يضر بتحقّق الاجماع و لذا قال السيّد (الّذي تذهب إليه الشّيعة الامامية انّ اللّه (تعالى) يعيد عند ظهور المهدي قوماً ممّن كان تقدم موته من شيعته و قوماً من اعدائه. و انّ قوماً من الشّيعة تأوّلوا الرّجعة...) و الرّجوع إلى ادلة الرّجعة في الكتب المفصّلة الّتي تعرضت لها يثبت أوّلاً انّ الّذي اجمعت عليه الشيعة بل هو من ضرورياتهم رجوع اعيان الاشخاص و ثانيا انّها امر واجب يقينى لا جائز محتمل.

(٢٥)

قوله في القول ١٠ (تأليف القرآن)

اقول: ظاهر كلام الشيخ في مسألة التّحريف لا يخلو عن تهافت يعرف بالرّجوع إلى ما ذكره في القول ٥٩ فانّه و ان اكّد رأيه المذكور هيهنا في تأليف القرآن و لكنه تردّد بل مال إلى عدم التحريف بمعنى الزيادة و النقصان فراجع.

(٢٦)

قوله في القول ١١ (و اصحاب الحديث قاطبة).

اقول: هذا عطف على المرجئة لا على محمّد بن شبيب يعني وافقهم على هذا القول المرجئة و اصحاب الحديث فقالو جميعاً بانّ الخلود خاص بالكفّار دون أهل الصّلاة و امّا محمّد بن شبيب فاختار الخلود للعصاة من المسلمين كالمعتزلة.

(٢٧)

قوله في القول١٣ (و ان ضمّ إلى فسقه كل ما عدّ تركه من الطّاعات)

يعني و ان ضمّ إلى فسقه اطاعته(تعالى) في ترك كثير من المحرّمات كترك الزّنا و شرب الخمر و نحوهما ممّا يكون تركه من الطّاعات، وفى بعض النسخ (ماعدا) يعنى ضمّ إلى فسقه ماعدا تركه لوظيفته الّذي اوجب فسقه سائر الطّاعات.

(٢٨)

قوله في القول١٤ (و انّ الفرق بين هذين المعنيين الخ)

كما انّ الايمان في اللّغة اخصّ من الإسلام كذا في الشّرع، و ذلك انّه يصدق في اللّغة انّ فلاناً اسلم أو سلّم أو استسلم لفلان اذا اظهر الخضوع و الانقياد ظاهراً و ان لم يعلم استسلامه باطناً، بل ولو علم عدم تسليمه قلباً.

و هذا بخلاف ان يقال فلان آمن بفلان أو مؤمن بفلان فانّه لايصدق الاّ اذا آمن به قلباً.

(٢٩)

قوله في القول١٦ (في اصحاب البدع و ما يستحقون عليه من الاسماء والاحكام)

اقول: المراد باصحاب البدع اصحاب المذاهب الباطلة الّتي تدّعي الاسلام، و لكنّها زادت فيه أو نقصت بما جعلته مذهباً آخر غير الشّيعة الاماميّة الّتي هي الإسلام الصحيح و عليه فان كان لشخص أو جماعة آراء شاذّه قليلة في امور من فروع الدّين أو في جزئيّات اصول الدّين لا في اصلها بحيث لايلزم انكار ضروريّ الدين فهم ليسوا من اصحاب البدع، و ان كان لهم اراء مخالفة في فروع

الدّين أو اصوله في الأمور الضّروريّة، فهؤلاء من اصحاب البدع سواء صدق عليهم اسم فرقة من الفرق الموجودة، أو لا بان اخترع مذهباً جديداً لا يصدق عليه شئ منها.

و النّسبة بين هذا البحث و البحث السّادس الّذي بحث فيه عن كفر من انكر واحداً من الائمة نسبة العموم و الخصوص مطلقا، فان من انكر واحداً من الائمة يكون من أهل البدع، غاية الامر لاهمية مسألة الامامة و كونها الفارق الاصلي للامامية عن غيرها عنونه مستقلاً.

(٣٠)

قوله في القول١٨ (اجتبيته انا من الاصول)

اقول: إلى هنا كان البحث عن الفصل بين الشيعة و المعتزلة و المسائل الخلافية بينهما و من هنا بدء في ذكر آرائه في جميع المسائل الكلامية من دون تقيّد بان يوافق احداً أو يخالفه، بحيث انّه ربما يكون بعض آرائه مخالفاً للمشهور بين الشيعة ايضا، و ان كان هذا قليلاً.

(٣١)

و امّا قوله (نظراً و وفاقاً لما جاء عن ائمة الهدى من آل محمّد(ص))

فهذا اشارة إلى الخطّ الّذي يمشي عليه في اتخاذ آرائه في هذا الكتاب، فانّه كما التزم على نفسه طريق التّعقل و التّفقه في المسائل الأصول و المحاربة مع الاخباريّين بشدّة، كذلك اخذ على نفسه التزاماً ان يحارب الافراط في التفلسف و البعد عن الكتاب و السنّة أو التساهل فيهما و تأويلهما لتطبيقهما على الآراء العقلية الكلاميّة الّتي ما انزل اللّه بها من سلطان، و هذا هو السّبب في عنايته الخاصّة بنقل آراء بني نوبخت و تفنيدها في أكثر الموارد.

و البحث عن المعارف الدينيّة و الالهيّات كان من اهمّ اهداف الرّسالة و الولاية، و لذا من نظر في الخطب و الادعية المروية عن رسول اللّه(ص) في كتاب بحار الانوار و كتاب مدينة البلاغة و غيرهما و كذلك ما روى عن امير المؤمنين في البحار و نهج البلاغه و مستدركاتها، و ما روى عن سائر الائمّة(ع)) لايشكّ في انّهم كانوا بصدد تعليم العلوم المربوطة بالالهيّات و المعارف الدينيّة في باب آيات وجوده و صفاته الذاتيّة و الفعليّة و نحوها.

(٣٢)

قوله (واحد في الالهيّة و الازليّة)

اشارة إلى التّوحيد الذّاتي يعني ليس هنا اله آخر يكون قديماً مثله. و قوله (و انّه فرد في المعبوديّة) اشارة إلى التّوحيد في العبادة وانّه لايستحق العبادة غيره.

(٣٣)

و قوله (لاثانى له على الوجوه كلها و الاسباب)

لعلّه اشارة إلى المراحل الاربعة للتوحيد: التوحيد الذاتي، و التوحيد الصّفاتي، و التوحيد الافعالى و التوحيد في العبادة.

(٣٤)

قوله (رجل من أهل البصرة يعرف بالاشعري)

يظهر من هذا التّعبير، و من اكتفائه بتسفيه عقيدته و عدم تعرّضه للجواب الاّ انه مخالف لعقيدة جميع المسلمين و عدم تعرّضه لآرائه الاّ في موارد قليلة من كتبه، انّ عظمة الاشعري في ما بين أهل السنّة حدثت بعد المأة الخامسة بمقتضى ميول سلاطين الجور و اهوائهم الّتي لم تكن تنطبق على مذاهب المعتزلة ولا سائر المذاهب مثل ما تنطبق و توافق المذهب الاشعرى و

عقائده الكلاميّة فصمّموا العزم على ترويجه بكلّ ما عندهم من حول و طول، و اتفقت عليه آراء الملوك و سياسة حكّام الجور، من دون خلاف بينهم، و اجمعوا على ان يروّجوها كالعقيدة الوحيدة الّتي ليس غيرها موجوداً.

(٣٥)

قوله في القول ١٩ (حيّ لنفسه)

المراد بكلمة «لنفسه» الاتحاد بين الصّفة و الذّات و عينيّتهما في مقابل زيادة الصّفة على الذّات كما عليه المشبّهة، و كونها لاعين الذات و لاغيرها كما عليه الاشعرى، و كونها احوالاً كما اختاره الجبائى، و المراد الاتحاد من جهة الوجود و المصداق لا في مقام التّصور و المفهوم.

(٣٦)

قوله في القول١٩ (و لا الاحوال المختلفات)

ذكر العلاّمة الزنجاني في مقام بيان معنى الاحوال توجيهات لاتنطبق على قول البهشمية و لا على الواقع من جملتها قوله (لاخلاف في اثبات تعلّق بين الصّفة و الموصوف كالعالم و المعلوم و القادر و المقدور و غيرهما، و انّما الخلاف في انّ ذلك التّعلق هل هي بين الذّات العالمة و بين المعلوم، أو بين صفة قائمة بالّذات حقيقة مغايرة لها و بين المعلوم، فذهبت جماعة إلى انها بين الذّات و بين المعلوم، و ذهبت جماعة إلى انّها بين الذّات و الصّفة و سمّاها ابوهاشم حالا).

اقول: تمثيله للصفة و الموصوف بالعالم و المعلوم و القادر و المقدور غريب جداً لانّ الموصوف بالعالم و القادر هو ذات العالم و القادر لا المعلوم و المقدور اذ هما متعلقا العلم و القدرة لاموصوفهما و قوله (انّما الخلاف الخ) أيضاً خروج

عن محلّ الخلاف إلى محلّ الوفاق و. ذلك انّه لا خلاف في انّ الذّات بما هي لا تلازم الاضافة إلى الخارج و انّما تحصل الاضافة و النّسبة بين العالم بما هو عالم مع المعلوم، غاية الامر على فرض اتّحاد الصّفة مع الذّات تكون طرف النّسبة هي الذّات و على القول بعدم الاتّحاد فالنّسبة بين الصّفة ايضاً مع متعلّقها، فوجود النسبة و الاضافة بين الصّفة و متعلّقها متّفق عليه بين الجميع فليست هي في مقابل النسبة الّتي يدعيها ابو هاشم بين الصّفة و الّذات.

فانّ ثبوت شيئ لشيئ في غيره (تعالى) كون و وجود غير اصل وجود الموصوف، يعبّر عنه بالوجود الرّابط و بكان الناقصة و لذا توهّم ابو هاشم هذا الكون حالاً، فانكر وجود الصّفة بوجود مغاير للموصوف، ولكنه اثبت نسبتها إلى الموصوف وثبوتها له امراً ثابتاً لم يسمّها بالموجود، بل شيئاً بين الموجود و المعدوم.

و علّة كونه اشنع من مقالة اصحاب الصّفات امرين:

احدهما انّ الصفاتيّه اثبتوا للعلم و القدرة مثلاً وجوداً مغايراً لذات المعلوم، و هذا له وجه، لان العلم و القدرة و نحوها اعراض أو صفات خارجيّة، و امّا ابو هاشم فقد اثبت التّحقق للنّسبة و الاتّصاف الّذين هما اضعف وجوداً من الصّفات.

و ثانيهما ان الصّفاتيّة لمّا ارادوا التحرّز من التّعطيل و نفى الصّفات قالوا بوجودات مستقلّة للصّفات، و امّا ابو هاشم فادّعى شيئاً بين الوجود و العدم و هذا ارتفاع للنّقيضين.

(٣٨)

قوله في القول ١٩ (ان القرآن كلام اللّه)

راجع القول ١٣١ فان له ربطاً بالمقام.

(٣٩)

قوله (و لا اوجب ذلك من جهة العقول)

اقول: قال المحقّق الطّوسى قده: و تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته) اقول: بل التخصيص بكم خاص و كيف خاصّ و زمان خاص و مكان خاص و وضع خاص ... مع عموم علمه و قدرته يدلّ على وجود مخصّص و ليس الاّ الارادة، و الحاصل انّ الارادة ممّا استدلّ و يمكن الاستدلال عليها بالعقل أيضاً.

(٤٠)

قوله (ارادة اللّه(تعالى) لافعال نفسه هي نفس افعاله)

مراده قدّه انّ ارادة الافعال متحدّة مع نفس الافعال مصداقاً و ان اختلفا مفهوماً، في مقابل الاشعري الّذي جعلها صفة زائدة على الّذات، و في مقابل الفلاسفة الّذين جعلوا الارادة من صفات الذات فردّهم بقوله (هي نفس افعاله) و مراده بقوله (الاّ من شذّ منها) بعض المتفلسفين من الامامية ذهبوا إلى انّ الارادة من صفات الّذات، فردّهم باثبات كونها من صفات الفعل.

(٤١)

قوله (لايجوز تسمية البارى(تعالى) الابما سمى به نفسه)

اقول: فيشكل الامر في امثال واجب الوجود و مصدر الاشياء و المبدء و نحو ذلك من الاسماء الّتي لم ترد في الكتاب والسّنة.

(٤٢)

قوله (و انّ المعنى في جميعها العلم خاصّة)

قد حقّقنا في محلّه انّه لا فرق بين السّمع و البصر و العلم في انّه اذا لوحظت مع لوازمها الخارجيّة في الافراد فالكلّ ملازم لامور مادية لا تليق بشانه(تعالى)، فالعلم يحتاج إلى دماغ و اعصاب و السّمع إلى اذن و نحو ذلك و اذا نظرنا إلى حقيقة العلم و السّمع و البصر من دون دخالة للوازمها المادّية فالكلّ يصحّ في حقّه(تعالى)، و لا يلزم ارجاع بعضها إلى بعض، و قد رأيت بعد كتابتى هذه التعليقة تأييد ماذكرت للمحقق الكمپانى قدّه في حاشيته على الكفاية.

(٤٣)

قوله في القول٢١ (و لسنا نعرف ما حكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم)

اقول: امّا كذب النّسبة فلا اشكال فيه، اذ لو كان في هشام انحراف صغير في العقائد لم تصل إلى هذه المرتبة عند الائمة عليهم السّلام و عند شيعتهم، مضافاً إلى ما وردت في الرّوايات الصّحيحة، و تاريخ اصحاب الائمّة و كتب الرّجال من اجماع محقّقيهم على بطلان هذه النّسب.

و من راجع ترجمة هشام بن عمرو الفوطي المعتزلي و عقيدته في علم اللّه(تعالى) في طبقات المعتزلة للبلخى ص ٧١ عرف انّ منشأ الاشتباه أو الخيانة اشتراك هشام الشيعة في الاسم مع هشام المعتزلة، و يؤيد ما ذكرناه أيضاً ان الخلاف الّذي ينسبه المصنّف هنا إلى جهم بن صفوان و هشام بن عمرو الفوطى نسبه الشهرستانى في نهاية الاقدام إلى جهم بن صفوان و هشام بن الحكم.

(٤٤)

قوله في القول٢٢ (حتى يكون قولا أو كتابة)

المراد بهذه العبارة انّ الصّفة على هذا الاصطلاح ليست نفس المعنى القائم بالموصوف، بل ما انبأت عنه، و لذا قال (و لا يكون ذلك الخ) و ذلك لانّ كلمة

(انبأت) تستلزم دالاً و مدلولاً، فالدالّ هو القول أو الكتابة، و المدلول هو المعنى المستفاد، و من هنا يظهر صحّة (حتى يكون) بدون (لا) و امّا ما في بعض النسخ من زيادة لا في (حتى لا يكون) فلايستقيم.

(٤٥)

قوله في القول ٢٣ (و قولي في المعنى المراد...)

هذه الجملة غير موجودة في بعض النّسخ، و الظّاهر انهم اسقطوها لابهام معناها عندهم، والصحيح اثباتها.

توضيح العبارة: انّ المعتزلة ذهبوا إلى التّعطيل في صفاته بحيث كانّه ذات بلاصفات، و المشبّهة ذهبوا إلى اثباتها كاشياء زائدة عليها قائمة بها، و ابو هاشم ذهب إلى شيئ بين الاثبات و النفي و سمّاها الاحوال.

و المفيد قده أشار إلى ردّ تعطيل المعتزلة بقوله (ليست هي الذات) و إلى ردّ المشبّهة بقوله (و لا اشياء تقوم بها) و إلى ردّ قول ابى هاشم بقوله (و لا احوال مختلفات على الّذات) ثم أشار إلى مختاره بقوله (و قولى في المعنى المراد...) يعني لااريد من اثبات الصّفات و انّها ليست هي الّذات، انّها مغايرة مع الّذات في الخارج و الوجود، بل من جهة المفهوم و انّ المعنى المعقول من الصّفات غير الّذات، و امّا في الخارج فهى عين ذاته (تعالى).

(٤٦)

قوله في القول ٢٤ (قادر على خلاف العدل الخ)

اقول: لاخلاف في استحالة صدور القبيح منه (تعالى)، و لكن الكلام في انّ عدم صدوره منه هل هو لاجل انّه (تعالى) عاجز عن القبيح فلايتمكّن من ارادته، أو انّه لايريد القبيح مع قدرته عليه فصار محالاً، و بعبارة اخرى كما انّ

الضّرورة قد تكون ضرورة ذاتية و قد تكون بشرط المحمول، كذلك الاستحالة، فالنّظام و موافقوه جعلوا عدم صدوره منه (تعالى) معلولاً لاستحالة القبيح، و الاماميّة جعلوا عدم ارادته سبباً لاستحالته، فانّ الفعل بشرط عدم ارادة الفعل له ضروري العدم و محال، و ربّما يطلق على الاوّل الاستحالة الذّاتية، و على الثّاني الاستحالة الوقوعيّة، و قد خالف في هذه المسألة الفلاسفة ايضاً و لكن على مبناهم في معنى القدرة و الارادة و انّها تتعلّق باحد الطرفين فقط و انّها من صفات الّذات.

(٤٧)

قوله في القول٢٤ (اصحاب المخلوق)

هم الّذين يقولون بانّ اللّه (تعالى) خلق افعال العباد على اختلافهم في كيفية خلقه لها و في كيفية نسبتها إلى العبد، و قد افرد القاضي عبدالجبّار المجلّد الثّامن من كتابه «المغني» في البحث عن المخلوق فراجع.

و قد جعل المصنّف عقيدة الخلق مقابل العدل في القول٢٦.

(٤٨)

قوله في القول٢٥ (الاّ من شذّ منهم)

حمل العلاّمة الزّنجاني هذا الشّاذ على هشام بن الحكم، و هذا سهو منه قده لأنّه اوّلاً انّ المفيد قده قد صرّح في مواضع من كتابه بكذب هذه النّسبة كما مرّ في القول٢١ و غيره و ثانيا انّ نسبة الرّؤية إليه على فرض صحّته انّما هي بتبع قوله بالتّجسيم، لالشبهة عرضت له في تأويل الاخبار و ثالثاً لو كان له شبهة في تأويل الاخبار لسألها عن الامام المعاصر له، نعم الشّبهة في تأويل الاخبار يناسب المتأخرين من العلماء في زمن الغيبة.

و امّا الاخبار المورث للشّبهة فهي مذكورة في المطولاّت.

(٤٩)

قوله في القول٢٥ (شهد العقل و نطق القران)

اقول: امّا العقل فمن جهة ما تستلزمه الرؤية الحسيّة من الجسميّة و المسامته، و انعكاس الصّورة و تعلّق النّور على المرئى و غير ذلك ممّا يستحيل تحقّقه في الموجود المتعالى عن الجسم و لوازمه.

و امّا القرآن فقوله(تعالى) لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللّطيف الخبير ـ و قوله(تعالى) حكاية عن موسى ربّ ارنى انظر اليك قال لن ترانى ـ و غير ذلك.

و امّا الاخبار فراجع البحار ج٤ ص٢٦.

(٥٠)

و قوله (اصحاب الصفات)

يريد به الاشاعرة.

(٥١)

قوله في القول٢٦ (العدل و الخلق)

الخلق المقابل للعدل عبارة عن خلق اللّه(تعالى) افعال العباد كما هو واضح لمن كان له انس بالكتب الكلاميّة و باصطلاحات المتكلّمين و بكتب الشّيخ المفيد على الخصوص و هذا الكتاب بالاخصّ كما مرّ في القول٢٤، و القرينة هنا قوله (لاقبيح في فعله، جل عن مشاركة عباده في الافعال ...) ثم نقل عن المجبّرة (و زعموا انّ اللّه(تعالى) ... و خلق افعال بريّته و عذّب العصاة على ما فعله فيهم من معصية) و مجرّد ذكر (خلق الخلق) و نحو ذلك لاتصلح قرينة

على ارادة خلق ذوات الموجودات أو البشر بعد تراكم القرائن و اقتضاء مناسبة الحكم و الموضوع ارادة خلق افعال العباد.

ثم قوله عدل كريم، الخ، كل فقرة منه اشارة إلى دليل مستقلّ على ثبوت الاختيار و بطلان الجبر بحيث لو صّح ما ادّعته المجبّرة لم يكن اللّه (تعالى) عدلا و لاكريماً و لا يصحّ خلقه لهم لعبادته، و لا يكون موزد لامره و نهيه لهم، و لم يكن هدايته عامة لهم، و لم يكن منعماً و متفضلاً و محسناً اليهم، و لم يكن تكليفه بقدر الطّاقة و الاستطاعه، و لكان صنعه عبثاً، و خلقه متفاوتاً، و فعله قبيحاً، و كان مشاركاً لعباده في الافعال، و لزم ان يضطرّهم إلى الاعمال، و كان عذابه على ذنب لم يفعلوه، و لومه على قبيح ما صنعوه، و كان ظالماً، تعالى عن ذلك علواًكبيراً.

(٥٢)

قوله في القول٢٧ (و لاأتجاوز مواضعه من القرآن)

يعني ذكر كلمة خالق على العباد فيما ذكر اللّه و هي عدّة موارد في القرآن ١ـقوله(تعالى) حكاية عن عيسي(ع) انّى اخلق لكم من الطّين كهيئة الطّير فانفخ فيه فيكون طير باذن اللّه ٤٩ آل عمران و قوله(تعالى) مخاطباً لعيسى(ع) و اذ تخلق من الطّين كهيئة الطّير بأذنى ؛ ١١ المائده و قوله(تعالى) فتبارك اللّه احسن الخالقين ١٤ المؤمنون و قوله اتدعون بعلاً و تذرون احسن الخالقين ١٢٥ الصافات و هذه مواضع اطلاق لفظ خالق على غير اللّه(تعالى) لعناية خاصّة اقتضت هذا المجاز.

(٥٣)

قوله في القول٢٩ (ابتداء الخلق في الجنة)

هذا البحث متفرّع على البحث عن حسن التّكليف أو لزومه، فانّ التّكليف و تشريع الشّرايع و ارسال الرّسل و انزال الكتب و ما يستتبعه هذه الأمور في الدّنيا و الآخرة من الحساب و الكتاب و الثواب و العقاب كلّها متفرّع على دفع هذا الاحتمال و هو انّه لماذا لم يخلق اللّه عباده في الجنّة ابتداء من دون تكليف و غيره؟ و هذه شبهة اوردها الملاحدة و تبعهم الجاحظ و بشر بن المعتمر و جماعة و تعرض لردّها أكثر من تعرّض لمسألة التكليف و النّبوة و نحوهما، اذ لا يثبت حسن التكليف فضلاً عن لزومه الاّ بدفع هذا الاحتمال، و لكن بعض المتكلّمين بحثوا عنه في ضمن البحث عن التكليف، و بعضهم مثل الشّيخ المفيد قدّه بحث عنه مستقلاً، و كيف كان فهي من اهمّ المسائل الكلاميّة، و لكنّها متفرع على مسألة العدل و الحسن و القبح، فالقائلين بالعدل و بالحسن و القبح يوجبون التّكليف و يحكمون بقبح (ابتداء الخلق في الجنّة) و المجبرة المنكرين للعدل و للحسن و القبح العقليّين لا يرونه حسناً و لا لازماً، بل اختيار منه (تعالى) جزافاً بلاسبب.

(٥٤)

قوله في القول ٣١ (عبد السّلام بن محمد الجبائى)

خلاصة مبناه انّ كلاً من الفعل و الترك مشروطين بالقصد، فمن لم يفعل فعلاً لعدم التفاته أو نحو ذلك لا يكون تاركاً و لا ممتثلاً للنّهى. فتارك شرب الخمر لعدم خطوره بباله غير ممتثل للنّهى، مثل شاربه بدون القصد فانّه ايضاً غير عاص، اذا المطلوب بالامر و النّهى هو الفعل و التّرك الاختياريّان، و لا يتصوّر كون المكلّف مختاراً فيهما مع ضرورة تلبّسه باحدهما بل كون شيئين اختياريّين لا يتصوّر الاّ مع امكان خلوّ المكلّف منهما، و ايضاً لو قلنا بلزوم اتّصاف المختار

باحدهما لزم قدم اتّصافه (تعالى) ببعض الافعال و خروجه (تعالى) عن كونه مختاراً.

و بهذين الدّليلين اثبت حالة ثالثة للمكلّف و هو خلّوه عن الفعل و الترك و عدم اختياره لاحدهما، و حكم بكونه معاقباً لاجل هذا.

و امّا كونه اعظم قبحاً من قول جهم فانّ جهماً يرى تعذيب العبد لعمل صدر منه، غاية الامر بلا اختيار، و امّا على قول الجبائي فالعقاب على لاشيئ و هو عدم الفعل و التّرك، و المفروض انّه لا يتصوّر ثالث في الخارج لايكون فعلاً و لا تركاً حتّى يكون العقاب له، فيكون العقاب على قوله بلاسبب اصلاً، و من الغريب ما صدر من العلاّمة الزّنجاني حيث قال (و كون مقالته اعظم فحشاً من مذهب جهم، من جهة انّ جهماً يرى العبد ملجأً و مضطراً إلى الفعل و الجبائي لايراه كذلك، و مع ذلك يجوّز تعذيبه، و هذا كما تراه مخالف للعدل).

اقول: ليت شعرى اذا كان العبد عند الجبائي مختاراً غير مضطرّ فجوّزنا تعذيبه لما صدر منه باختياره كيف يكون هذا مخالفاً للعدل؟ و ايّ فحش و قبح فيه حتّى يكون اعظم قبحاً من قول جهم؟ بل هذا عين العدل.

فعلة كونه اعظم قبحاً ما أشرنا اليه.

(٥٥)

قوله في القول٣٢ (من صغير لايستخف فاعله فجائز)

و في بعض النّسخ (لايستحقّ فاعله اللّوم) و ايّاما كان فالجمع بينه و بين سائر عباراته في المسألة و ما ادّعى عليه الاجماع و الضّرورة من عدم صدور الصغائر و الكبائر مطلقا من الانبياء تقضى بتفسير هذه العبارة بالصغائر الّتي لاتبلغ حدّ المعصية و يسمّيها علمائنا رضوان اللّه تعالى عليهم بترك الاولى، و

تشير إليه كلمة (على غير تعمّد) اذ لا معصية بدون العمد.

(٥٦)

قوله في القول٣٣ (فانّه تأويل الخ)

اقول: راجع كتاب تنزيه الانبياء و تفسيرى التّبيان و مجمع البيان و كتاب بحارالانوارو غيرها، و من كتب العامة الجزء الرّابع من كتاب الفصل في الملل و النّحل و ابكار الافكار للآمدي و عصمة الانبياء للفخر الرّازي.

(٥٧)

قوله في القول٣٤ (ان جهة ذلک هو الصّرف الخ)

اقول: القول بالصّرفه في جهة اعجاز القرآن شاذّ في الشّيعة و لم ينسب الاّ إلى المرتضى و الشّيخ المفيد في خصوص هذا الكتاب، و امّا جمهور علماء الشّيعة فيرون جهة اعجازه: اشتماله على الدّقايق المعنويّة و النّكات اللفظيّة و غيرهما من الجهات بمقدار خارج عن حدّ طاقة البشر بحيث يستحيل صدوره من غير اللّه (تعالى).

(٥٨)

قوله في القول٣٥ (انّ تعليق النبوّة)

في العبارة اغلاق من جهتين:

الاوّل انّه ما الفرق بين تعليق النبوّة حيث جعله تفضّلاً، و بين التعظيم على القيام بالنّبوة حيث حكم على انّه بالاستحقاق؟

و الجواب و اللّه العالم انّ كلّ حق من الحقوق الاجتماعيه مثل حقّ النبوّة و الامامة و الابوّة و غيرها له جهتان جهة تكليف و وظيفة لنفس ذي الحق بانتخابه لهذا المنصب و امره به و تعليق هذه المهمّة على عنقه. و هي من هذه

الجهة تفضّل اذ هذه الجهة الّتي تلى الرّب(تعالى) و الرّبط بينه و بين ربّه، و لا يتصوّر هنا استحقاق العبد من اللّه(تعالى) شيئاً فيكون تفضّلاً.

و جهة تعظيم و تبجيل و ايجاب طاعة له على الخلق، و هذه هي النّسبة بين النّبي و بين النّاس، و هي من هذه الجهة لا يمكن ان يكون تفضلاً اذ لا يمكن تفضيل احد على جميع الناس و ايجاب طاعته عليهم جزافاً من دون مزيّة له عليهم.

الجهة الثانيّة لاغلاق عبارة المصنّف، ان قوله (ان تعليق النبوّة تفضّل من اللّه(تعالى) على من اختصّه بكرامته لعلمه بحميد عاقبته و اجتماع الخلال الموجبة في الحكمة بنبوّته الخ) فيه شيء من التناقض.

اذ المتبادر من الفرق بين التّفضّل و الاستحقاق هو ان يكون التّفضل جزافاً و ترجيحاً بلامرجّح كما يقوله العامّة في انتخاب الامام و الخليفة، و يكون الاستحقاق تفضيل احد لوجود المزايا و المرجّحات فيه أكثر من غيره، و على هذا فقوله (لعلمه بحميد الخ) يناسب ان يكون تعليلاً للاستحقاق لا للتفضّل.

والجواب: انّ وجود المزايا في العبد قد يكون مرحّجاً لحكمته(تعالى) بان يكون اختيار غيره خلاف الحكمة كما هو في محلّ الكلام، و حينئذ لا ينافى كونه تفضّلاً، لانّه لو لم يختره لم يكن ظالماً لعدم استحقاقه شيئاً من اللّه(تعالى).

و قد يكون وجود المزايا سبباً لتطبيق قاعدة العدل عليه بحيث لو تركه كان ظالماً و هذا مفقود في المقام، اذ ليس لاحد حق على اللّه(تعالى) بهذا الوجه.

و من هنا يحصل الايمان بانّ النّزاع بين الشيخ و بين بني نوبخت لفظي، فان الشيخ ينفي الاستحقاق الّذي يقضيه العدل و يلزم من تركه الظّلم، و بني نوبخت يثبتون الاستحقاق الّذي تقتضيه الحكمة و تقابله الجزاف و التّرجيح

بلامرجّح. نعم مخالفة اصحاب التّناسخ مخالفة معنويّة لانّهم يجعلون النّبوّة نتيجة لاعماله في النّشأة السّابقة على هذه النشأة و هو باطل بالضّرورة.

و امّا النفضّل الّذي يقول به غير المعتزلة من العامّة فهو الجزاف و الترجيح بلامرجّح الّذي لايوافق عقيدة الشّيخ المفيد الاّ في اطلاق كلمة التّفضل اشتراكاً لفظياً لا معنوياً.

و كذلك الاستحقاق الّذي تدعيه المعتزلة بمعنى وجوب الانتخاب على اللّه و كونه (تعالى) ظالماً على تقدير تركه لايشبه الاستحقاق المذكور في كلام الشيخ و بنى نوبخت، الاّ لفظاً و امّا الفلاسفة فهم و ان خالفونا في معنى النّبوة، و لكن لامخالفة لهم في مسألة الاستحقاق و التّفضل و اللّه العالم.

و كل ما ذكرناه في بحث النّبوة يأتى في بحث الامامة، و قد اشير إلى بعض ما ذكرنا في دعاء الندبة الشريفة حيث يقول(ع) (اللّهم لك الحمد على ماجرى به قضائك في اوليائك الّذين استخلصتهم لنفسك و دينك اذ اخترت لهم جزيل ما عندك ... بعد ان شرطت عليهم الزهد في درجات هذه الدّنيا الدنيّة و زخرفها و زبرجها فشرطوا لك ذلك و علمت منهم الوفاء به فقبلتهم و قرّبتهم و قدمت ... و اهبطت عليهم ملائكتك و كرّمتهم بوحيك و رفدتهم بعلمك...).

(٥٩)

القول٣٧ قوله (القائمين مقام الانبياء الخ)

هذه الفقرات بمنزلة الاستدلال على المطلوب كانّه قال انّ الائمّة معصومون لانّهم قائمون مقام الانبياء في تنفيذ الاحكام، و لانّهم يقيمون الحدود، و لانّهم حافظون للشّرايع، و لانّهم موظّفون بتأديب الأنام و قوله (الا

من شذّ منهم) يشير إلى مخالفة الشّيخ الصّدوق و شيخه ابن الوليد، و للشيخ المفيد رسالة مفردة في ردّ الصّدوق قده ادرجه المجلسي قده في البحار.

(٦٠)

قوله في القول٣٧ (يجوّزون من الائمه وقوع الكبائر و الردّة عن الاسلام)

الظّاهر عدم اختصاص التجويز بالمعتزلة بل جميع مذاهبهم يعتقدون به امّا صريحاً أو يلزمون به، فترى انّ المعتزلة كانوا يكفرون و يقتلون من قال بقدم القرآن و الجبر والتشبيه، و مع ذلك لا ينكرون خلافة المتوكّل و من تأخّر عنه من المتعصبين في الاعتقاد بقدم كلام اللّه و بالجبر و التشبيه، كما ان أهل الظّاهر و السلفية و المرجئة مع قولهم بالجبر و التشبيه و قدم كلام اللّه لا ينكرون خلافة المأمون و المعتصم المتعصّبين في مسألة خلق القرآن و انكار الجبر و التّشبيه الّذي هو كفر عندهم، و قد اعترف ابن حزم الاندلسي بامكان كون الامام كل بالغ عاقل قرشي من دون زيادة شرط الاّ ان يبايعه واحد فصاعداً ثم قال (فان زاغ عن شيئ منهما يعني عن الكتاب و السّنة منع من ذلك و اقيم عليه الحدّ و الحق فان لم يؤمن اذاه الاّ بخلعه خلع...) و اغرب منه فتوى بعضهم بعدم الحد على الخليفه اذا فعل مايوجبه من الزنا و اللّواط و غيرهما، راجع ملتقى الابحر ص١٥٧.

اقول: الزّيغ عن الكتاب و السّنة اعمّ من الزّيغ القلبى و هو الكفر و الارتداد و العملي و هو الفسق و الفساد و سفك الدّماء و هتك الستور و الفروج و هم يرون امامة يزيد مع اباحته المدينة حتّى قتل و ملأ مسجد رسول اللّه(ص) من القتلى، و اباح نساء المهاجرين و الانصار ثلثة ايّام حتّى افتضّت سبعماة بكر

كلّهن حملن و ولدن من جيش يزيد من الزّنا سبعمأة من اولاد الزّنا، مضافاً إلى ارتداده و كفره الظّاهر، و كذا يرون امامة الوليد الخمّار الّذي رمى المصحف بالسّهم و سبّ القرآن و اللّه(تعالى) و اظهر الارتداد و كان الزّنا و اللّواط و القمار و الشّطرنج و شرب الخمر و غير ذلك امراً شائعاً في سلسلة الخلفاء لاينكره الا مكابر كابن خلدون و لازم قوله انكار التّاريخ من رأس و قد روى السيوطي في حق بعضهم: خليفة يزنى بعمّاته يلعب بالدّبوق و الصولجان، راجع المستظرف ص٢٤.

(٦١)

قوله في القول٣٨ (و بنو نوبخت يوجبون النصّ على اعيان ولاة الائمة)

الولاية من قبل الامام امّا ولاية في زمانهم إلى نهاية الغيبة الصغرى و تسمّى بالولاية أو النيّابة الخاصّة، و امّا ولاية في الازمنة المتأخرة عن الغيبة الصّغرى و تسمى بالنيابة العامة، امّا الاولى فلا اظنّ الشّيخ المفيد يكتفى بالعلم و الفضل على كون الشّخص والياً أو وكيلاً أو نائباً عنهم(ع) بان يدّعي احد ولاية أو وكالة من قبلهم(ع) في زمن حياتهم من دون نصّ من الامام الحيّ الحاضر و حيث انّ بنى نوبخت كانوا معاصرين للأئمة (ع) او في زمن الغيبة الصّغرى فيحمل كلامهم على هذه الصّورة. و امّا الثانية فلا اظنّ بني نوبخت يوجبون النصّ على اعيان الّذين لهم ولاية أو نيابة عن الائمّة(ع) لعدم امكانه اوّلاً و لعدم تحقّقه في زمن النوبختييّن ثانياً و لوضوح بطلانه ثالثاً للزوم النصّ على آلاف من الفقهاء إلى قيام القائم(ع) فالظّاهر انّ النزاع بين الشّيخ المفيد و بين بني نوبخت منشأه عدم تحرير محلّ النّزاع و معه فلا نزاع، نعم لو اريد النّص من النّبى(ص) و لم يكف من نفس الائمة صار البحث معنوياً و لاملزم له، و

لا يحتمل القول به من احد.

(٦٢)

قوله في القول٣٩ (انّ للامام ان يحكم بعلمه ... و قد يجوز عندي ان تغيب عنه بواطن الامور)

اقول: لااشكال في كلا الأمرين امكاناً بل وقوعاً في الجملة كما وردت روايات على طبق الجميع، انّما المهمّ بيان انّ الطريقة المستمرّة الّتي كانت في احكامهم(ع) على ايّ نحو كان، حتّى يكون القسم الآخر استثنائياً فانّا اذا عرفنا انّ الاصل في طريقته القضائية الطريقة الفلانيّة فكلّ حكم شككنا في كيفيّته الحقناه به، ثم احتججنا به في الفقه بخلاف الطّريقة النّادرة الاستثنائيّة فانها تكون من خواصّه و احكامه بما هو معصوم و امام.

و الظّاهر من سيرة امير المؤمنين و قضاياه انّ الطّرق الموصلة إلى العلم من الطّرق العاديّة الّتي يمكن استخراج حقيقة الأمر بسببها كما هو المتعارف في المحاكم الغير الشرعيّة اذا لم يستلزم حراماً فهو جائز بل واجب على القاضي و ان لم ينحصر بالاقرار و الشهادة و القسم كما يوجد في اقضية امير المؤمنين(ع)، و امّا استخراج حقيقة الأمر عن طريق علم الغيب و ساير الأمور الخاصّة بهم فالظّاهر انّه موارد نادرة استثنائية لايحمل عليها الا بدليل و لا يحتجّ بها.

(٦٣)

قوله في القول٤٠ (ولي في القطع به منها نظر)

لعلّ وجه النّظر اختصاصها بمواردها و لكن هنا روايات عامّه صريحة في انّه لايمكن للامام ان يسأل عن شيئ فيقول لااعلم و عموم قوله(تعالى) و كل شيئ احصيناه في امام مبين، مع ان الإحصاء عبارة عن العلم التفصيلي بالشّيئ

مع خصوصيّاته، مع ماورد في تفسيره من الاخبار الصريحة، و المرتكز في اذهان الشّيعة و كتب علمائهم أيضاً الاّ من شذّ منهم عدم تصوّر الجهل في حق الامام(ع) اصلاً.

و الجمع بين قوله (و قد جاءت اخبار عمّن يجب تصديقه بانّ ائمة آل محمّد قد كانوا يعلمون ذلك) و بين قوله (ولي في القطع به منها نظر) ان المراد بالاوّل تماميّة دلالتها بالنّسبة إلى الشّيعة انفسهم كدليل اقناعى، و المراد بالثّاني كونه دليلاً الزامياً يورث القطع للمخالفين كالدّليل القطعي الّذي كان يدّعيه بنو نوبخت.

(٦٤)

قوله في القول٤١ (الاّ من شذّ عنهم من المفوّضة...)

اقول: المفروض ثبوت علم الغيب للائمة فعلاً و لكن بقيود اربعة و هي اوّلاً انّه ليس شرطاً في امامتهم بل لطف في طاعتهم و ثانياً انّه بالسّماع و النقل لا بالعقل و ثالثاً انّه ليس ذاتياً و مستقلاً بل باعلام اللّه(تعالى) لهم و رابعاً انّه لايطلق عليه علم الغيب لظهوره في العلم الاستقلالي لا ما كان باعلام اللّه تعالى.

و الاوّل و الثاني انّما يخالف فيه المفوضّة و بنو نوبخت فقط و الثالث انّما يخالف فيه الغلاة فقط لاغيرهم، و الرّابع يخالف فيه الغلاة و المفوضّة والاخباريّون و العوام من الشّيعة فانّ هؤلاء يطلقون علم الغيب بما عند الامام لفظاً و ان اختلفوا معنى فان الغلاة يقصدون علمه(ع) استقلالاً و من عنده، و بقية هؤلاء يقصدون العلم المأخوذ من عنداللّه بالتّبع و بتعليم اللّه(تعالى).

(٦٥)

قوله في القول٤٢ (الاجماع على المنع و الاتفاق على انّه من يزعم انّ

احداً بعد نبيّنا(ص) يوحى إليه فقد اخطأ و كفر)

اقول: قد مرّ في القول٨ قوله قده (و انّما منع الشّرع من تسمية ائمّتنا بالنبوّة دون ان يكون العقل مانعاً من ذلك لحصولهم على المعني الّذي حصل لمن ذكرناه من الانبياء) و سيأتي في القول ٤٤ قوله (فى سماع الائمة كلام الملائكة الكرام... اقول بجواز ذلك) فاذا فرضنا انّهم عليهم السّلام حصلوا على المعني الّذي حصل للانبياء و انّهم يسمعون كلام الملائكة الكرام و اثبت قده الوحي لغير الانبياء مثل امّ موسى(ع) فلم يبق الاّ الالتزام باحد امرين، امّا تخصيص الحرمة بالتّسمية بان نقول بحرمة تسميته وحياً، أو نقول بانّ الوحيَ و نزول الملك على قسمين: احدهما من خصائص النّبوّة لايوجد في غيرها و الثّاني يوجد في الائمّة و الاولياء فراجع ما ذكرناه في شرح القول٨.

(٦٦)

قوله في القول٤٢ (فامّا ظهور المعجزات عليهم)

اقول: ظهور المعجزات على ائمّة دين النّبي الّذين هم اوصياؤه و خلفاؤه و ذريّته و حفظة دينه يكون في الواقع معجزة له صلى اللّه عليه و آله كما انّ ما سيأتي في القول٤٣ من ظهور المعجزات على السّفراء و الابواب لاانفكاك بينها و بين هذه المسألة، لانّ معجزاتهم تعدّ معجزة لائمّتهم(ع) لا لأنفسهم.

(٦٧)

قوله (الاخبار على التظاهر و الانتشار)

اقول: اوسع ما اعرفه في هذا الباب كتاب «مدينة المعاجز» للبحراني و «اثبات الهداة بالنّصوص و المعجزات» للحرّ العاملي و «بحارالانوار» للشيخ المجلسي قده و امّا نسبة انكار الكرامات إلى الزيديّة فلعل معاصريه منهم كانوا

ينكرونها و امّا كبار علمائهم و كتبهم المعتبرة فلاينكرونها، و سبب الاشتباه متابعتهم للمعتزلة في كثير من المسائل فنسب اليهم انكار هذه المسألة اشتباهاً و قياساً بسائر المسائل.

(٦٨)

قوله في القول٤٦ (و لا على احد الاقوال فيه اجماع)

اقول: بل الاجماع محصله و منقوله بل الضّرورة على كونهم افضل بعد رسول اللّه عن جميع الانبياء و الملائكة، و لاينافي وجود شذاذ خالفوا فيه كغيره من ضروريّات المذهب.

و قد ادّعى فيه الاجماع كثير من العلماء منهم السيّد المرتضى في الرّسالة الباهرة في العترة الطّاهرة.

و امّا الرّوايات المشاراليها بقوله (و قد جائت آثار...) فهى ما رواه الشيخ المجلسى قده في البحار ج٢٦ ص٣١٩ ـ ٢٦٧.

(٦٩)

و امّا قوله (و في القرآن مواضع...)

فقد أشار قده في رسالته الّتي كتبها في تفضيل امير المؤمنين على جميع الانبياء غير نبيّنا(ص)) إلى آية المباهلة و آية الاعراف و آية كنتم خير امّة اخرجت للنّاس الخ و لكن الآيات الّتي يستظهر منها ذلك كثيرة لايناسب المقام تفصيلها.

(٧٠)

قوله في القول ٤٧ (انّ الملئكة مكلّفون)

اقول: قال(تعالى) لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً للّه و لا الملائكة

المقرّبون النّساء١٢٧، و قال وللّه يسجد من في السّموات و الارض من دابّة و الملائكة و هم لا يستكبرون٤٩ النّحل، و ترى الملائكة حافين من حول العرش يسبّحون بحمد ربّهم ٧٥الزّمر، و الملائكة يسبحون بحمد ربهم و يستغفرون لمن في الارض ٥الشّورى، عليها ملئكة غلاظ شداد لا يعصون اللّه ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون ٦التّحريم، و قالوا اتّخذ الرّحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامره يعملون ٢٧الانبياء، و جعلوا الملائكة الّذين هم عبادالرّحمن اناثاً ١٩ الزّخرف، وقال امير المؤمنين(ع) في وصف الملائكة في الخطبة رقم٩٠ (... ولم تختلف في مقام الطّاعة مناكبهم، و لم يثنوا إلى راحة التّقصير في امره رقابهم ... و لا تنتضل في هممهم خلائع الشّهوات ...) و في الصّحيفة السّجاديّة دعاء خاصّ بالملائكة و فيها (... و لا يستحسرون عن عبادتك و لا يؤثرون التقصير على الجدّ في امرك ...).

و منشأ شبهة المخالفين امرين:

الاوّل عصمة الملائكة فحصلت لهم شبهة عامّة في كلّ معصوم انّه يمكن ان يكون فاعلاً مختاراً ام لا؟ و هل العصمة تقتضي الاجبار ام لا؟ و قد اجبنا و اجيب عنها في مواضعه بانّ العصمة مؤكّدة للاختيار لا منافيه، و فرق بين أن نحكم قطعاً بعدم امكان صدور المعصية منه رأساً واصلاً لانّه لا يريدها، و بين ان نحكم بعدم امكان ارادته لها لعدم امكان صدورها و التفصيل في محلّه.

الثّاني الخطابات القرآنيّة و غيرها من الكتب السّماوية تختص بالجن و الانس و ليس فيها خطاب تكليفي بالملائكة، كما انّ التعبير بالنّزول و التنزيل، بالنّسبة إلى القرآن و الشّريعة خصوصاً مع فرض انّ وسائط الفيض و المنزّلين

هم الملائكة فهم السّفراء و الرسل بين اللّه و بين الانبياء، و لا يكونون مكلّفين.

و الجواب عن اختصاص الخطابات بالجن و الانس دون الملك فبأنّ الداعى على الخطاب و الكتب و غيرها بُعْدُ عالمنا عن عالم الغيب و معدن الوحي فصار سبباً لابلاغ الاحكام عن طريق ارسال الرّسل و الكتب، و امّا الحاضرون في عالم الغيب السّامعون لكلامه (تعالى) بلا واسطة فلايحتاجون إلى رسول و لاكتاب، مضافاً إلى انّ اطّلاعهم بمضمون الكتاب الّذي يأتون به يكفى اتماماً للحجّة عليهم و لعلّه لهذا اتّفقت كلمة علماء الاماميّة على انّ المكلّف من الموجودات ثلاثة اصناف الانس و الجنّ والملائكة و لاينافيه مخالفة الشذاذ منهم

(٧١)

قوله في القول٤٨ (فالائمة من آل محمّد افضل ...)

اقول: كون المعصوم من البشر افضل من المعصوم من الملائكة من جهة انّ اصل الارادة و الاختيار و ان كان مشتركاً بين الجن و الانس و الملائكة، لكن الملائكة ركبّ وجودها و عنصرها من النّور و عالم التجرّد فيلتذ من الطّاعة و يتأذّى من المعصية فيختار الطّاعة دائماً من دون صعوبة، و الجن خلق من النّار و من الشرّ فيصعب عليه الطّاعة صعوبة شديدة و هم مجبولون بالشرّ بمعنى شدة ميلهم إليه لاعلى حدّ الالجاء، و امّا البشر فروحه من عالم النور و جسمه من عالم الظلمة و ميله إلى الخير يعارضه ميله إلى الشرّ و ان كان الاغلب ميلهم إلى الشّر أكثر و الطّاعة عليهم كلفة و صعوبة، و المعصية لذيذة و سهلة و محبوبة، فلذا يكون المعصوم من البشر افضل من المعصوم من الملائكة، و من هنا يعرف سرّ ما يذكره في الفصل الآتي من اثبات تمام خواص الجسميّة و البشريّة للائمة(ع) و انّ هذا مضافاً إلى انّه ليس نقصاً فيهم، يعد من علل تفضيلهم على

الملائكة، و يعرف ايضاً جهل الغلاة حيث توهّموا انّ ترفيع مقام الائمة و تعظيم شأنهم يقتضي انكار كونهم بشراً و اخراجهم عن حيطة الجسميّة.

(۷۲)

قوله في القول٤٩ (و ينتظرون من يرد عليهم من امثال السابقين من ذوي الديانات)

اقول: لعله اشارة إلى ما في سورة يس٢٧ (قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربّي و جعلني من المكرمين) و على هذا فكلمة (الامثال) جمع المَثَل بفتحتين، و يمكن ان يراد به من يرد عليهم من اشباه السّابقين الّذين كانوا من ذوى الدّيانات، يعني يرد عليهم المؤمنون من هذه الامّة كما كانوا في الامم السابقه، و عليه فالامثال جمع المثل بكسر الميم و الاحتمال الاوّل اولى.

(۷۳)

قوله (و تبلغهم المناجات من بُعد...)

كلمة البُعد بضمّ الباء و سكون العين بمعنى البعيد و في بعض النسخ من بعيد و هذا أيضاً صحيح.

(٧٤)

في القول٥٠ ظاهر قوله (و جاء عن امير المؤمنين انه قال للحارث الهمداني: يا حار الخ)

انّ الاشعار له(ع) في نظر المفيد قدّه و قد اشتهر بين الشّيعة الاعم من العلماء و غيرهم نسبة بيتين إلى امير المؤمنين عليه السلام و هما:

يا حار همدان من يمت يرنى   من مؤمن أو منافق قبلا

يعرفني طرفه و اعرفه بعينه و اسمه و ما فعلا

فقد تلقّته الشّيعة بالقبول بعنوان شعر قاله امير المؤمنين(ع) و هذا و ان لم يكن دليلاً قطعياً على كونه له(ع) و لكنه امارة عليه.

و لكن السيّد الامين فيما جمعه من اشعاره(ع) شكّك في نسبة الشّعر اليه(ع) و استشهد بقول السيّد الحميري قبل البيتين:

قول علي لحارث عجب كم ثم اعجوبة له حصلاً

و لكن الظّاهر انّه من قبيل تضمين السيّد لشعره(ع) في ضمن شعره كما هو امر شائع و هو الظّاهر من قوله (قول على الخ) فظاهر العبارة ان المنقول عين قوله(ع) و امّا نسبة الشيخ الطوسي الاشعار إلى السيّد الحميري فصحيح ايضاً، لانّ من ضمّن شعر غيره في ضمن شعره يصحّ نسبة مجموع الاشعار إليه ايضاً و لا يدلّ على ما ذكره السيد الامين قده.

(٧٥)

قوله في القول ٥٠ (غير انّى اقول فيه)

اقول: لا اشكال في لزوم الحمل على المعنى الحقيقي ما لم يمنع منه مانع يقيني، كما لااشكال في ان ظاهر قوله(ع) يَرَنى و غيره من الرّوايات هو المعنى العرفي و اللّغوي للرّؤية لا ما ذكره من العلم و نحوه، كما انّه لااشكال في انّ ما تعتقده الشّيعة هو الرؤية الحقيقية لا التأويل و المجاز، و يظهر هذا من قوله (انّى اقول) يعني انه عقيدته الشّخصية و تأويل يختصّ به قدّه، و امّا قوله: محقّقو النّظر من الامامّية، فيكفي فيه ثلث نفرات يوافقونه، و كيف كان فالدّاعي له قدّه إلى اختراع هذا التّأويل الّذي لم يسبقه إليه احد، هو انّ كلّ دليل نقلي كان ظاهره و معناه الحقيقي مستلزماً للمحال العقلي أو الباطل الشّرعى المسلّم

يرفع اليد عن ظاهره امّا بالتّوقف و احالة علمه إلى صاحبه، أو بحمله على اقرب المجازات و تأويله تأويلاً مناسباً.

امّا مسألة حضور امير المؤمنين(ع) في اماكن متعدّدة في آن واحد فبحسب ظاهر ما نعرفه من الانسان العادى محال عادى كما انّ أكثر المعجزات الصّادرة منه(ع) و من ساير الانبياء و الاولياء أيضاً كذلك، و قد اعترف في الفصل السابق بسماعهم(ع) كلام المناجي لهم في مشاهدهم و في الأماكن البعيدة، مع انّ الاذن لا يمكنه سماع الملايين من الاصوات و فهمها، مضافاً إلى انّ بلوغ الصّوت، له حدّ معيّن لا يزيد عليه، فكيف يسمع من آلاف الكيلومترات؟ و كيف يقبض ملك الموت الآلاف من النّاس في آن واحد؟ و كيف ينقلب العصا ثعباناً؟ و النّار برداً و سلاماً؟ و كيف ينشق القمر؟ و كيف و كيف؟

و خلاصة جميع ذلك لزوم المحال العادي و خرق النواميس الطبيعيّة المألوفة، و الجواب في الجميع بعد ثبوت صحة النقل واحد، و هو انّ اللّه على كل شيئ قدير.

و امّا لزوم المحال العقلي فله جهتان:

الاولى صيرورة الواحد كثيراً، فهذا ان اريد منه حلول روحه الشّريفة في آن واحد في اجساد متعدّدة، فقد اجاب عنه علم الرّوح الجديد على ما نقله عنهم الفريد الوجدى و غيره، و ملخّصه انّ القوالب المثاليّة الّتي تحلّ فيه الرّوح بعد الموت انّما تخلقه الرّوح بنفسه بما اعطاها اللّه(تعالى) من الخلاقيّة، و اثبتوا امكان خلقها قوالب متعدّدة في آن واحد و حلولها في جميعها أو تصرّفها جميعها في آن واحد تصرّفاً تدبيرياً.

و على فرض التّنزّل يمكن حضوره(ع) عند جميع المحتضرين بصورة مثل

الفيديو أو التلفزيون أو اقوى منه والحاصل انّه لم يصل العلم إلى غايته حتّى يتوهّم عدم وجود وجه صحيح يحمل عليه كلام امير المؤمنين(ع) بحيث لا يلزم كثرة الواحد من حيث هو واحد، و اليقين بعدم وجود توجيه عقلي يتوقّف على الاحاطة بعلوم كثيرة مما وصل إليها العلماء و العلوم الّتي يصلون إليها بعد ذلك كما رأينا كثيراً ممّا كانوا يعدّونه أو عدّه شيخنا المفيد قده من المحالات و أوّل بسببه النّصوص مثل تجسّم العمل و نحوها. ثمّ اثبتت العلوم امكانها بل وقوعها، و صار من الواضحات بحيث لم نحتج إلى حمل امكانها إلى انّها من طريق الاعجاز، فاراءة العمل الصّادر من الشّخص بسبب الافلام، و سماع صوته في اشرطة المسجّلات، سهّل فهم قوله (تعالى) فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره.

و امّا لقاؤه(تعالى) فلقاء مجرّد لمجرد لا يتوقّف على لوازم مادّية حتّى نحتاج إلى تأويله كما صنعه الشيخ، الاّ ان نجعل الانسان موجوداً جسمانياً محضاً كما يقوله المادّيون، و امّا على ما اختاره الشّيخ في القول٥٤ و صرّح به في مواضع من كتابه من كونه موجوداً مجرّداً فلا اشكال فيه حتّى نشتغل بحلّه، أو نعجز عنه و نرفع اليد عن نصوص الكتاب و نؤوّله.

و لعلّ السرّ في هذه التّأويلات انّه قده اراد ان يختار قولاً يقبله عقل العامّة و غيرهم من الّذين لا يعتقدون في امير المؤمنين هذه المقامات و اللّه العالم.

و الجهة الثانيه استحاله تعلّق رؤية البصر باعيانهما و هذا سيأتى في القول:٥١.

(٧٦)

قوله في القول٥١ (لاختلاف بين اجسامهما و اجسام الملائكة في التركيبات)

اقول: الفرق الموجود بين نوعى الجسمين على فرض كون الملائكة جسماً أو كون اصطلاح المتكلّمين في الجسم منطبقاً على الجوهر امّا ان يكون من جهة كون جسمهما عليهما السّلام اشدّ تجرّداً من اجسام الملائكة أو بالعكس أو مساوياً، فالاوّل خلاف الضّرورة و خلاف قوله ايضا، و الثّاني و هو كون الملائكة اشد تجرداً يقتضي ان يكون رؤية الملائكة دليلاً على امكان رؤيتهما(ع) بطريق اولى، لانّ الجسم كلّما كان اغلظ و ابعد من التجرّد كانت رؤيته اسهل و كلّما كان تجرّده اشدّ كانت رؤيته اصعب أو محالاً، فالبدن الّذي يحلّ فيه روح رسول اللّه و امير المؤمنين عليهما السلام في عالم البرزخ امّا قالب مثالي برزخي على الاصحّ أو جسم مادّي على الاحتمال الضّعيف و على التقديرين فهو اقرب إلى المادّية من الملائكة فرؤية الملائكة تدلّ على امكان رؤيتهما بطريق اولى و على فرض بعيد لو كانا مجرّدين محضين يصيران مساويين للملائكة فيكون رؤيتها دليلاً على امكان رؤيتهما بالضّرورة.

(٧٧)

قوله في القول٥٣ (و ليس ينزل الملكان...)

اقول: ظاهر الرّوايات الواردة فى تلقين الميّت عموم السّؤال لكلّ ميّت، ففى رواية الشيخ و الكليني و الصّدوق عن ابى عبداللّه(ع): ما على أهل الميّت منكم ان يدرؤوا عن ميّتهم لقاء منكر و نكير...) و المرتكز في اذهان الشّيعة من دون خلاف بحيث يعدّونه من الضّروريات الّتي يجب اعتقادها عموم سؤال الملكين في القبر، حتّى انّ التّلقين الّذي يلقنّون الميّت في القبر يذكرون فيه: (و سؤال منكر و نكير في القبر حق) و حمله أيضاً على بعض الاموات خلاف الظّاهر و اللّه العالم.

(٧٨)

قوله في القول٥٤ (و هذا يستمرّ على مذهبى في النّفس...)

في العبارة ابهام من جهة ابتنائه مسألة التنعيم في القبر و تعذيبه على كون الانسان: و هو الشيئ المحدث الخارج عن صفات الجواهر و الاعراض) مع انّه لايصح الاّ اذا فرضناه جوهراً، و لا اقلّ من ان لاتكون الجوهريّة مانعة من امكان التّنعيم و التّعذيب و لامصحّحة له فما وجه تصحيح كلامه قده؟

الوجه فيه انّ الجوهر هنا ليس بالمعنى الفلسفي بل بالمعنى الكلامي و المراد به كما صرّح في القول٨٢ (الجواهر عندي هي الاجزاء الّتي تتألّف منها الاجسام و لا يجوز على كلّ واحد في نفسه الانقسام).

و هذا المعنى هو المعبر عنه في الفلسفة بالعنصر أو الاسطقسّ و معلوم ان هذا هو الجسم المادّى المندثر في القبر كما صرّح به، و امّا الرّوح المجرّد الّذي أشار إليه بقوله (الخارج عن صفات الجواهر و الاعراض...) الّذي هو جوهر بالمعنى الفلسفي فهو باق بعد زوال الجسم، و هو المعذّب و المنعّم في القبر.

فتبيّن انّ التّعريف الّذي ذكره للانسان هو المصحّح لعذاب القبر و نعيمه، و امّا لو كان الانسان موجوداً مادّياً لم يصح العذاب و النعيم.

و من هنا تبيّن وجه جمعه قدّه بين قوله (القائم بنفسه) و بين قوله (الخارج عن صفات الجواهر...) مع انّه لامعنى للجوهر الاّ القائم بنفسه.

وجه التوفيق ما ذكرنا من انّه قده تكلم على اصطلاح المتكلمين لا الفلاسفة.

(٧٩)

قوله في القول٥٥ (و ذلک عند قيام مهديّ آل محمّد(ع))

اقول: كلّما ذكره في هذا الفصل ينطبق على الآيات و الرّوايات من دون

ايّ تامّل.

الاّ انّ الرّجعة المصطلحة عند الشّيعة الّتي يعرفها منهم المسلمون و غيرهم، و كذلك اعداؤهم من العامّة و غيرهم هي رجعة اميرالمؤمنين و باقي الائمّة(ع) و حكومتهم على وجه الارض من دون معارض، بعد وفات صاحب الزّمان عليه السلام، و للعلماء قديماً و حديثاً كتب كثيرة في الرّجعة بهذا المعنى و الرّوايات الواردة فيها مستقلاً أو في تفسير بعض الآيات ايضاً تفسّرها بهذا المعنى، و كتب اصحاب الائمة عليهم‌السلام و من تأخّر عنهم من العلماء في الرّجعة ـ و هي كثيرة ـ كلّها بهذا المعنى، فراجع حتى تعرف صدق كلامنا.

و لكن اثبات الشّيخ الرّجعة بالمعنى الّذي ذكره لايدلّ على نفى ماعداه، و هو اعرف بما يكتب، خصوصاً انّ اثبات امكان احدهما يدلّ على امكان الآخر و وقوعه على وقوعه و استحالة احدهما يدلّ على استحالة الآخر، فرأى الشّيخ قده ذكر احدهما مغنياً عن الآخر.

(٨٠)

قوله قده (و قد جاء القرآن بصحة ذلک)

اقول: الآيات الواردة في القرآن على قسمين:

القسم الاول آيات تدلّ على امكان بل وقوع احياء الاموات قبل يوم القيامة في الامم السابقة نشير إليها من دون تفسير منها قوله(تعالى) في سورة البقره٧٣ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى اللّه الموتى... و منها قوله(تعالى) الم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم و هم الوف حذرالموت فقال لهم اللّه موتوا ثم احياهم البقره٢٤٣ و منها قوله(تعالى) أو كالّذي مرّ على قرية و هي خاوية على عروشها قال انّى يحيي هذه اللّه بعد موتها فاماته اللّه مأة عام ثم بعثه، البقره

٢٥٩ و منها قوله(تعالى) و اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى اللّه جهرة فأخذتكم الصّاعقة و أنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون البقره ٥٦.

القسم الثانى آيات تدل على تحقّق احياء الاموات في هذه الامة قبل يوم القيامة من جملتها قوله(تعالى) و يوم نبعث من كلّ امة فوجاً ممّن يكذّب بآياتنا فهم يوزعون، ٨٤النّمل، مع انّ يوم القيامة يبعث كلّ الامم، و حشرناهم فلن نغادر منهم احداً، خصوصاً و ذكر بعد ثلاث آيات في نفس هذه السّورة: و يوم ينفخ في الصّور ففزع من في السّموات و الارض الاّ من شاء اللّه و كلّ أتوه داخرين النّمل٨٧. فاليوم الّذي يبعث من كل امّة فوجاً غير اليوم الّذي يأتون كلّهم داخرون.

و من آيات الرجعة قوله(تعالى): قالوا ربّنا امّتنا اثنتين و احييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل المؤمن١٢، فانّ الاماتة سلب الحياة عن الحىّ و لايتصوّر هذا مرّتين الاّ مع الاعتقاد بالرّجعة.

و قوله(تعالى) واقسموا باللّه جهد ايمانهم لايبعث اللّه من يموت ٣٨ النحل.

الآية نسبت اليهم الاعتقاد باللّه(تعالى) من جهة حلفهم به و جهد ايمانهم، و عدم الاعتقاد بالبعث و هذا أعني الجمع بين الاعتقاد بالتّوحيد و انكار المعاد غيرموجود في المسلمين بل غيرهم ايضاً الاّ ان يراد البعث في الرجعة.

(٨١)

قوله في القول٥٦ (فحسابهم جزاؤهم بالاستحقاق)

اقول: و فسر حساب المؤمنين بانّه عبارة عن موافقة العبد ما امر به. و

هذان المعنيان و ان كانا صحيحين و لكن لا يصح لغة و لا عرفا اطلاق الحساب عليهما فقوله(تعالى) فامّا من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً ٨الانشقاق و كذا قوله(تعالى) يحاسبكم به اللّه ٢٨٤ البقرة و قوله و ان كان مثقال حبّة من خردل اتينا بها و كفي بنا حاسبين ٤٧الانبياء و قوله اولئك لهم سوء الحساب و مأواهم جهنم و بئس المهاد ١٨الرعد فقد فرق بين سوء الحساب و بين عذاب جهنّم و قوله يوم يقوم الحساب ٤١ابراهيم و قوله انهم كانوا لا يرجون حساباً و قوله انّ الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم غاشيه٢٥ و قوله انّى ظننت انّى ملاق حسابيه ... يا ليتني لم اوت كتابيه و لم ادر ماحسابيه ٢٦ الحاقّة.

فاذا فرضنا انّ اللغة و العرف يفسّران الحساب و المحاسبة الواردين في الكتاب و السّنة بمعناهما الحقيقى و هو عدّ الاعمال و احصائها بالارقام و بالقيم الّتي لها عنداللّه(تعالى) و كان هو المرتكز في اذهان المتشرّعه، بل اعتقدوه و اعتقدوا كونه ممّا يجب الاعتقاد به، و لم يكن مانع عقلي و لا نقلي من قبوله، فلاوجه لانكاره أو توجيهه بالمعنى المجازي. الاّ خصوصية الكتاب أو الزّمان الّذي تقتضي عدم ذكر بعض الحقايق لقصور فهم اصحابه عن دركه، اذ لم ينكر الشيخ المعنى الّذي ذكرناه بل اقتصر على المعنى المجازيّ الّذي ذكره و سكت عمّا ذكرنا و اللّه العالم.

و من الغريب انّ الشّيخ قدّه اوّل الحساب بما ذكر مع عدم شبهة فيه، و حمل الصّراط على معناه اللّغوي التّعبدي، مع انّه كان اولى بالتّاويل كما اوّله كثير من المعتزلة.

و ذكر في الميزان كلاماً ذو وجهين يمكن حمله على المعنى الظّاهر

المرتكز في اذهان أهل الدّين، و هو وسيلة خارجيّة يوزن به الاعمال و الاقوال و النيّات على النّحو المناسب لها، و ان لم يكن مثل الموازين المحسوسة، و يمكن حمله على التأويل و هو نتيجة الوزن، فانّ الغرض من الموازنة معرفة مقدار العمل و ما يساويه من الجزاء.

و هذا المعنى و ان كان صحيحاً و لكن الاوّل هو المتبادر من الآيات و الروايات و المرتكز في اذهان المتشرّعة و لا محذور فيه.

(٨٢)

قوله في القول٥٨ (يقوله المسلمون...)

لقد سلك الشّيخ المفيد قدّه في مسألة البداء مسلكاً لا يوجد طريق اقوى في الحجة و لا اخصر منه، و ذلك لانّ النّسخ امر ثابت في الشّريعة بضرورة من الدّين، و دلالة الكتاب المبين، و الاحاديث المتواترة عن الرسول الامين و أهل بيته الطّاهرين صلوات اللّه عليهم اجمعين.

و البداء أمر يختصّ بالشّيعة الإماميّة، و قد عدّه العلماء و المتكلمين من ضروريّات مذهبهم، و الرّوايات عن الأئمة الطّاهرين في لزوم الاعتقاد به، و التوبيخ في انكاره متواترة و قلّ من العلماء من لم يكتب كتاباً مستقلاً فيه.

و لكن بقدر اهتمام أئمة الشّيعة و علمائهم في إثباته، اهتمّ المخالفون بانكاره و التّشنيع على معتقديه، و لكن يتلخّص جميع ما ذكروه في شبهة واحدة، و هي لزوم جهله (تعالى) اوّلاً ثمّ حصول علمه بعد مدّة كما نسبه الاشعري في مقالاته إلى الشّيعة.

و قد أشار الشّيخ المفيد قده إلى الجواب الحلّي في ضمن الجواب النّقضي بقوله (اقول في البداء ما يقوله المسلمون باجمعهم في النّسخ)، توضيح الجواب:

انّ النّسخ عبارة عن رفع الحكم الشرعي الظّاهر في الاستمرار بحيث لم يكن النّسخ متوقّعاً، و البداء رفع الامر التكوينى الظّاهر في الاستمرار، و اظهار الواقع الجديد على خلاف المتوقّع، فيشترِ كان في اظهاره تعالى امراً على خلاف ما كان متوقّعاً و يختلفان في انّ النّسخ في الأمور التشريعيّة و البداء في الأمور التّكوينيّة، فان كان اظهار امر على خلاف المتوقّع مستلزماً لجهله (تعالى) يلزم نسبة الجهل اليه (تعالى) في البداء و النسخ، و ان كان اظهاره غير مستلزم للجهل في النّسخ فكذلك في البداء.

و من الجهل ان يقال بعدم استلزامه في النّسخ و استلزامه في البداء، أو يقال بعدم المحذور في النسخ لوروده في القرآن، و استلزامه في البداء لعدم وروده فيه، و ذلك لانّ وروده في القرآن لا يصحّح نسبة الجهل اليه (تعالى) لانّ القرآن لا يثبت ما يلازم نسبة الجهل اليه (تعالى)، بل يدل على عدم لزوم الجهل فيه و فيما يشترك معه في الملاك، مضافاً إلى ما في مسألة تفدية اسمعيل بذبح عظيم من اثبات البداء في القرآن.

(٨٣)

امّا قوله (فامّا اطلاق لفظ البداء ... فانّما صرت إليه بالسمع ...)

اقول: ان كان متعلق البداء هو اللّه تعالى بان نقول بدا للّه فحينئذٍ يكون البداء بمعنى الابدآء، و ان كان متعلّقه النّاس بان نقول مثلا (بدا للشّيعة انّ وصيّ الامام الهادى هو ابنه الحسن بعد ما كانوا لا يشكون في انّه ابنه محمّد) و كما في قوله (تعالى) (و بدالهم من اللّه ما لم يكونو يحتسبون) ٤٧ الزّمر فالبداء بمعنى ظهور أمر خفيّ و أشار بقوله (و كل من فارقها في المذهب ينكره على ما وصفت من الاسم دون المعنى) إلى انّ النّزاع لفظي و انّ منشأ انكار البداء من المخالفين

اوّلاً عدم فهمهم لمعناه و ثانياً عدم دركهم ان بطلانه يقتضى بطلان النسخ أيضاً.

(٨٤)

قوله في القول٥٩ (انّ الاخبار جاءت مستفيضة...)

قد جمعها الشيخ المحدّث النّورى في كتاب فصل الخطاب، و ردّها العلاّمة البلاغي في تفسير آلاء الرّحمن و سيدنا الاستاد الخوئى(ره) في كتاب البيان بما لامزيد عليه، و ان كان في بعض أجوبته دام ظلّه تكلّف بل تعسّف.

(٨٥)

قوله (لم يرتب بما ذكرناه)

يرتب مضارع ارتاب، صار مجزوماً بلم، اى لم يشك في حصول التّقديم و التأخير و غير ذلك، و قد نسبه في اوّل الكتاب إلى جميع الامامية حيث قال (واتّفقوا على انّ ائمة الضّلال خالفوا في كثير من تأليف القرآن، و عدلوا فيه عن موجب التنزيل و سنّة النّبي(ص)...) راجع القول١٠.

(٨٦)

قوله (ومعي بذلک حديث)

يعني على نفي الزيادة و النقصان أو الاوّل فقط و المراد به ماروّاه الكليني عن سفيان بن السّمط قال سألت اباعبداللّه(ع) عن تنزيل القرآن قال: اقرؤا كما علمتم و في رواية (اقرؤا كما تعلّمتم).

(٨٧)

قوله في القول٦٠ (في جنّات الخلود...)

اقول: يتبادر إلى الذّهن انّ ما ذكره في هذا الفصل لايرتبط بالوعيد اصلاً، نعم ما ذكره في القول١١ عين الوعيد، و لكن حقيقة مبني قبول الوعيد و انكاره

يبتني إلى انّ ارتكاب المعصية هل هو سبب للخلود أو لما يساويها من الجزاء، و انّ تعارض الايمان القلبي مع الفسق العملي هل يوجب غلبة الفسق و سقوط اثر الايمان بالكليّة، أو انّ الايمان هو الغالب و انّ العمل يجازى بمقداره، ثم يدخل بسبب ايمانه الجنّة و يخلّد فيها؟ فالشّيعة على الثّاني و المعتزلة على الاوّل و على هذا يبحث عن عكس المسألة وهو انّ الايمان اذا اجتمع مع العمل الصّالح هل يجازى بمقدار العمل ولو كان في الدّنيا، و ما له في الآخرة من نصيب، أو انّ العمل الصالح الصّادر من المؤمن سبب للخلود في الجنّة، و لايكون الدّنيا عوضا له.

فالشّيعة يرى الثاني، و المنسوب إلى بني نوبخت هو الاوّل، و الظّاهر ان مرادهم عدم الاستحقاق عن طريق العدل، لانفي فعلية دخول الجنّة و لو عن طريق التّفضل و الوفاء بالوعد.

(٨٨)

قوله في القول٦٢ (ليس يكفر)

اقول: هناك مسألتان لكل منهما شقّين:

الاولّى هل الايمان ملازم للمعرفة، و الكفر للجهل، بحيث يصحّ ان يقال كلّ عارف باللّه مؤمن به و بالعكس و انّ كل جاهل باللّه كافر به و بالعكس أو لا؟

و الثّانية هل الطّاعة و العمل الصّالح يلازمان الايمان و بالعكس، و هل الكفر يلازم عدم صدور الطّاعة و العمل الصّالح بل امتناعه أو لا؟

فالشّيخ قده ذكر من المسألة الاولى أحد شقيه و هو المنافاة بين المعرفة و الكفر، و ذكر من المسألة الثانية احد شقّيه و هو المنافاة بين الكفر و الطّاعة، و اسقط من كلّ منهما للطّرف الآخر.

و هذه المسألة من المسائل الرّائجة بين شباب زماننا من انّ اللّه (تعالى) كيف يضيع اجر اسحق نيوتن مخترع الكهرباء، و پاستور و امثالهم ممّن خدم العالم البشريّة باختراعاته و اكتشافاته، ولكن حيث انّ أكثر المخترعين من الّذين يعتقدون باصل وجود اللّه (تعالى) و باليوم الآخر ايضاً فيشمله قوله (تعالى) إنّ الّذين آمنوا و الّذين هادوا و النّصارى و الصابئين من آمن باللّه و اليوم الآخر و عمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ٦٢، البقرة و قوله ولكل درجات ممّا عملوا ١٣٢، الانعام و غير ذلك ممّا استدلّ به ولعلّه لذلك حكم النوبختيّون على استحقاق الكفّار الثّواب الدّنيوي في مقابل اعمالهم.

و امّا عدم قبول الشّيخ و غيره من علماء الشّيعة هذا الاستدلال فلانّ العمل الصّالح المذكور في الآيات يختصّ بما كان من احكام الشّريعة النّاسخه و يؤتى بقصد أمره فلايشمل ما عمل بدون ما يشترط في صيرورة العمل صالحاً فتدبّر و اجيب بأجوبة أخرى أيضاً فراجع.

و امّا مسألة اجتماع الكفر مع معرفة اللّه (تعالى) و عدمه، فالظّاهر انّ المراد به الملازمة بين المعرفة و الايمان و بين الجهل و الكفر - و المشهور بين الشّيعة خلافه و انّ الكفر يجتمع مع العلم و المعرفة من باب العناد و الجحود كما قال (تعالى) و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم ظلماً و علوّاً ١٤ النّمل و امّا الايمان فلا ينفكّ عن المعرفة فنصف ما ذكره الشيخ و هو عدم تصوّر الايمان بدون المعرفة موافق للمشهور و نصفه و هو عدم اجتماع الكفر مع العلم و المعرفة خلاف المشهور.

(٨٩)

قوله في القول ٦٣ (و معى بهذا القول أحاديث عن الصّادقين (ع))

راجع الكافي المجلّد الرّابع كتاب الايمان و الكفر باب (ثبوت الايمان و هل يجوز ان ينقله اللّه) و (باب المعارين) و (باب علامة المعار)، منها ما رواه عن ابي الحسن موسى(ع): إنّ اللّه خلق خلقاً للايمان لازوال له، و خلق خلقا للكفر لازوال له و خلق خلقاً بين ذلك اعارهم الايمان يسمّون المعارين...) الكافي ج٤ ص ١٤٦.

(٩٠)

قوله (و هو مذهب كثير من المتكلمين في الارجاء)

اقول: ربط هذه المسألة بالارجاء من جهة أنّ مبنى الارجاء على أنّ الاصل هو العقيدة، و أنّ العمل امّا لادخل له اصلاً كما تقوله المرجئة أو أنّ دخالتها فرعيّة في المترتبة الثانية من الايمان كما تقوله الشيعة، و على التقديرين فالقول بالموافاة و هو انّ من ختم له بالايمان و كان طول عمره كافراً لا يمكن عدّه مؤمناً الاّ على القول بانّ دخالة العمل فرعيّة كما هو مقتضي الارجاء، و امّا على القول بدخالته بالاصالة كما يقوله مخالفو الارجاء من الخوارج و المعتزلة فكيف يمكن الحكم بايمان من ختم له بالايمان و كان طول عمره عاصياً للّه(تعالى).

و كذلك من ختم له بالكفر و كان طول عمره مطيعاً ظاهراً و يعمل الاعمال الصّالحة، فان عدّه كافرا على القول بالارجاء ـ و هو قلّة الاهتمام بالعمل ـ يمكن استنتاجه، و امّا بناء على قول المخالفين للإرجاء، و هو انّ العمل هو الاصل في كون الانسان مؤمناً كما يقوله الخوارج، أو في نجاة المؤمن من النّار و دخوله الجنّة كما تقوله المعتزلة، فلا يمكن القول بسقوط كل الاعمال الّتي عمله طول عمره لأجل الكفر الّذي ختم به أمره.

و الحاصل انّ كلاّ شقّى الموافاة يبتني على الارجاء بالمعنى المصطلح عند

المفيد قده لا ارجاء المرجئة فانّ الارجاء عند المرجئة عبارة عن عدم الاعتناء بالعمل رأساً، و عدم دخله في النّجاة و الهلاك بالكليّة.

و امّا الارجاء باصطلاح المفيد قده فهو عبارة عن كون الايمان القلبي اهمّ من العمل، و كون الايمان اصلاً و العمل فرعاً، مع دخالة كل منهما في النّجاة و الهلاك.

(٩١)

قوله في القول ٦٤ (بالاضافة)

اقول: اصل وجود الصغيرة و الكبيرة ممّا لا خلاف فيه لقوله (تعالى) ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم و ندخلكم مدخلاً كريماً ٣١ النّساء و قوله (تعالى) الّذين يجتنبون كبائر الاثم و الفواحش الاّ اللّمم انّ ربّك واسع المغفرة ٣٢ النجم و قوله (تعالى) و الّذين يجتنبون كبائر الاثم و الفواحش و اذا ما غضبوا هم يغفرون ٣٧ الشورى و قوله (تعالى) حاكيا عن الكفّار يوم القيامة: و يقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة و لا كبيرة الاّ احصاها و وجدوا ما عملوا حاضراً ٤٨ الكهف.

مضافاً إلى الاخبار المتواترة في هذا الباب ذكر طوائف منها في الوسائل في ضمن ابواب، منها باب وجوب اجتناب الكبائر، و باب صحة التوبة من الكبائر و غيرها.

و على هذا فننظر في معنى قوله (بالقياس إلى الآخر) لا اشكال انّ هذا اعتراف بوجود الصغر و الكبر بالقياس و لكن ما هو ملاك الصغر و الكبر القياسي و الاضافي، لانّ هذا أيضاً يحتاج إلى ملاك، فهل الملاك، كبر العمل خارجاً و صغره؟ لا اشكال في انّ هذا ليس صحيحاً لوجود اعمال صغيرة الحجم كبيرة المعصيته و بالعكس.

و ان كان هو اللّه(تعالى) فمقتضاه مساواة المعاصي لانّ من يُعْصى واحد في الجميع، كما ورد من قوله(ص): لاتنظرو إلى صغر الذّنب ولكن انظروا إلى من اجترأتم (مدينة البلاغه ج٢ قصار الكلمات حرف اللام) و كلّما دلّ على نفي الكبيرة ينظر إلى هذه الجهة.

و انّ كانت المفاسد المترتّبة على المعاصى فهي و ان كانت موجودة في الجملة ولكن اوّلاً انّها ربّما تكون في مخالفة نفس التّكليف لا في المكلّف به، و ثانياً أنّ ملاك كبر المعصية و صغرها يجب ان يرجع إلى حيثية كونها معصية لاإلى سائر جهاتها، و هذه الحيثية عبارة عن نسبة العمل إلى امره(تعالى) أو نهيه أو إلى رضاه و سخطه(تعالى) من جهة الموافقه أو المخالفة.

فكلّ عمل كان موجباً للبغض و السّخط الشّديد للّه(تعالى) فهو معصية كبيرة، و كلّ عمل كان سبباً لبغضه(تعالى) و سخطه اقّل منه يكون معصية صغيرة، و قد ثبتت الشّدة والضّعف في المبغوضيّته و في كون العمل باعثاً لسخطه(تعالى) و ان كان ذاته(تعالى) لاتفاوت فيها و لافيما يرجع اليها، فيكفي في ثبوت الصغر والكبر ما ذكرناه والظّاهر أن الشيخ المفيد قده أراد أيضاً بنفي الصغيرة أوّلاً وإثباته بالإضافة ما ذكرناه.

(٩٢)

قوله (اهل الامامة و الارجاء)

اقول: اتفاق الشّيعة و المرجئة يكون في دعوى تساوى الذّنوب ذاتاً و اختلافها بالاضافة، و امّا نوع التّساوى فالشيعة ابعد الفرق عن المرجئة هنا، و ذلك لانّ المرجئة تدعّى انّ الذّنوب كلّها صغائر واقعاً، و انّما توصف ما توصف بالكبيرة منها بالاضافة، و الاّ فلا كبيرة في المعاصى عندهم، و ذلك لانّ

الاعمال لا اهميّة لها عند المرجئة سواء كانت طاعات أو معاصى.

و هذا بخلاف الشّيعة فانهم يقولون بتساوى الذّنوب كلّها في كونها كبيرة لكبر من يُعْصى و من صدر منه الامر و النّهى و انّما تتّصف ما تتّصف بالصّغر بالاضافة إلى ما هو أكبر منه.

(٩٣)

قوله في القول٦٥ (انّ لأخص الخصوص صورة)

المراد به الالفاظ الّتي لاتشمل الاّ واحداً كما ذكره الشيخ قده في العدّة، و امّا قوله (و ليس لأخص العموم و لا لأعمّه صيغة) فعدم وجود صيغة لاخصّ العموم واضح لان حدّه ما ينتهى إليه التّخصيص و ليس له حدّ معيّن، الاّ ان يلزم الاستهجان العرفي و تخصيص الاكثر.

و امّا عدم وجود صيغة لاعمّ العموم فهذا محلّ الخلاف بين الاصوليّين فالشيخ المفيد و المرتضى و جماعة ذهبوا إلى ذلك و اختار الشيخ في العدّة و تبعه أكثر الاصوليّين إلى زماننا هذا وجود صيغ للعموم هي حقيقة فيه.

و هناك نكته تجب الاشارة اليها، و هي علّة ذكر هذا البحث في علم الكلام أشار العلامة الزّنجاني إليها بقوله (الكلام في...) اقول: لقد أجاد فيما أفاد الاّ انّ موارد الاستفادة من هذا البحث لا تنحصر في آيات الوعيد في مقابل الوعيديّه، بل يبحث ايضاً عن آيات تتمسّك بها المرجئة على عدم اهميّة العمل أو قلّتها كقوله(تعالى) انّ اللّه يغفر الذّنوب جميعاً و قوله(ع) حبّ عليّ حسنه لاتضر معها سيّئة و الرواية المتّفق عليها من انّ من قال لااله الاّ اللّه مخلصاً دخل الجنّة و غير ذلك من العمومات الّتي تتمسّك بها الفرق الضالّة لاثبات مرامها، أو تجيب عن ادلّة الاماميّة بمبانيها الّتي اتخذتها في مسألة العموم و

الخصوص.

(٩٤)

قوله (و وافق الراجئة أهل الاعتزال)

امّا تكون الجملة مستأنفة و الراجئة منصوبة، و أهل الاعتزال مرفوعة، يعني انهم ايضاً ذهبوا إلى عقيدة الراجئة في العموم و الخصوص. و امّا ان تكون الجملة معطوفة على قوله شذ يعني الاّ منّ شذّ من الاماميّة و وافق الراجئة الذين هم أهل الاعتزال و لازمه تقسيم الراجئة إلى قسمين الموافقين لاهل الاعتزال و المخالفين لهم و كيف كان فالعبارة غير واضحة المراد.

(٩٥)

و قوله (وكافةمتكلّمي الاماميّة)

الظّاهر انّه قده استفاد هذا من اجماعهم على عدم قبول حمل عمومات الوعيد على العموم، و الاّ فقد أشرنا الى انّه خلاف الواقع.

فعقيدة الشّيعة ان هناك الفاظاً هي حقيقة في العموم لايحتاج حملها عليه على قرينة، بل يكفي عدم القرينة على التّخصيص، نعم اذا ثبت وجود القرينة على الخصوص لايحمل على العموم و من موارده عمومات الوعيد.

(٩٦)

قوله في القول٦٦ (بل اقيّدهما جميعاً)

اقول: في العبارة ابهامات عديدة:

الف: انّ ظاهر عبارته تقابل الايمان مع الفسق حيث قال مؤمن بما معه ... و فاسق بما معه الخ مع انّه لايلتزم به لا هو و لا غيره الاّ الخوارج القائلين بكفر مرتكب الكبيرة.

ب: جعل قوله قده مخالفاً لبني نوبخت لا وجه له مع ان مآل القولين إلى واحد، فانّ بني نوبخت أيضاً لا يريدون بقولهم مؤمن الاّ الايمان باللّه و بالنبيّ(ص) الخ.

ج: و منها قوله مؤمن بما معهم و فاسق بما معهم الخ، فانّه ان أراد التقييد المعنوى الواقعى فهو مستدرك كما أشرنا إليه فانّ متعلّق الايمان هو اللّه و النبيّ(ص) ... ولا يمكن أن يتعلّق الايمان بما تعلّق به الفسق، كما انّه لا يمكن تعلّق الفسق بما تعلّق به الايمان.

و لكن هناك نكتتان تنحلّ بهما جميع الابهامات:

احدهما أن يكون قصده من هذين التقييدين الاشاره إلى دخل المعاصى في الايمان كما يظهر من الآيات و الرّوايات و هذا و إن كان أقرب إلى مراده من جهة، و لكن يرد عليه انه امّا أن يريد عدم الايمان في الفاسق أو يريد ضعفه و قلّته، فالاوّل مخالف لقول الشّيعة و أكثر المسلمين و يوافق الخوارج و المعتزلة و الثّاني يقتضي صحّة الاطلاق بدون التّقييد، فانّ من عنده الايمان ولو ضعيفاً يصحّ اطلاق المؤمن عليه من دون تقييد.

الثّاني ان يكون بحثه في التّسمية و الاطلاق اللّفظي كما يشير إليه عنوان البحث (بالاسماء و الاحكام) و قوله (لا اطلق ... في تسميتهم ... و امتنع من الوصف لهم بهما من الاطلاق و اطلق لهم اسم الإسلام ...) فالفاسق و ان كان مؤمناً واقعاً فاطلاق كلمة المؤمن عليه بلاقيد لايجوز عند الشيخ و كذا اطلاق الفاسق، و حينئذ ينحل جميع الاشكالات و لا يرد عليه قده شيئ.

(٩٧)

قوله في القول٦٧ (بما قدمت ذكره)

قدَ مر في القول١٦ و سيأتى أيضاً في القول٦٨ و٦٩ و٧٠ و٧١، و بمراجعة جميع الابواب في التّوبة لايبقى إبهام فيها.

(٩٨)

قوله (و ان ترک فعل امثال الخ)

يعني تركه من دون ندم على ما سبق مع العزم على ترك المعاودة في المستقبل أو بالعكس بان كان الندم موجوداً بدون العزم، أو انتفيا معاً بان تركه لعدم خطور المعصية بباله أو لعدم اشتهائه لها أو لعدم قدرته عليها او لتضرّره بها، أو فعلها فتركها للضّرر الدّنيوى لاللّه (تعالى).

(٩٩)

قوله في القول٧٠ (سئل النّاس الصّلة)

اقول: لااشكال في انّ من كان عليه شيئ من حقوق النّاس و لم يتمكن من ايصالها إلى اصحابها اصلاً بوجه من الوجوه يكتفي بالاستغفار لنفسه و لصاحب الحق، و يسأل اللّه (تعالى) ان يرضى عنه، و لكن البحث في انّ من يمكنه ردّ حقوق النّاس عن طريق السّؤال هل يعدّ هذا متمكناً حتّى يجب عليه السّؤال والخروج عن حقوق النّاس بهذا الطّريق، أو انّه يعدّ عاجزاً يكتفي بالاستغفار كما مرّ؟

مقتضى التّحقيق الفرق بين موارد السّؤال: اذ لااشكال في انّ السّؤال من الاصدقاء و الأقارب اذا كان على نحو لايستلزم وهناً للمؤمن و ذلّة يجب للخروج عن دين من يطلب طلباً حثيثاً، و امّا السّؤال عن العامّة أو الاقارب على طريق التكدّى و نحوه ممّا يستلزم الوهن الشّديد، خصوصاً اذا كان صاحب الدّين لايطالب بالشّدة فلايلزم، بل ربّما يحرم، و لعلّ المصنّف قده نظر في حكمه هذا

إلى رواية عليّ بن ابي حمزه حيث أنّ الشابّ التّائب خرج عن كلّ ماله، حتّى كان علي ابن ابي حمزه يجمع له مأكله و ملبسه من أصدقائه، و الظّاهر أنّها خاصة بمورد و عمل بازيد من الواجب فانّ قوله(تعالى) و ان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة محكمة، و مقتضى القواعد ان يعمل بمرجّحات باب التزاحم فينظر إلى اقوى الملاكين من حرمة السؤال و وجوب ردّ حق النّاس مطلقاً أو مع رعاية خصوصية الموارد.

(١٠٠)

قوله في القول ٧٠ (و عوّض المظلومين عنهم)

اقول: المشهور على ألسنة العوام انّ حق النّاس لا سبيل إلى التخلص منه الاّ عن طريق اصحابها و انّ اللّه(تعالى) لا يتدخّل فيها سواء كان من عليه الحق عاجزاً عن الاستحلال عن ذى الحقّ أو لا؟

ولكن مقتضى كونه(تعالى) مالكاً لرقاب العبيد و انّ العبد و ما في يده و ما في ذمّته لمولاه عدم لزوم محذور من تحليله ابتداء فضلاً عن ترضيته لذي الحق و استحلاله عنه بماشاء و كيف شاء.

و قد وردت نصوص عن الائمّة المعصومين عليهم السّلام تدلّ على ترضيته تعالى لذي الحق: منها ما ورد في دعاء يوم الاثنين من الصّحيفة السّجادية (... وأسألك في مظالم عبادك عندي فايّما عبد من عبيدك أو امة من امائك كانت له قبلي مظلمة ظلمتها إيّاه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في اهله أو ولده أو غيبة اغتبته بها أو تحامل عليه ... فقصرت يدي عن ردّها إليه والتّحلل منه فأسألك يا من يملك الحاجات ... ان تصلّى على محمّد وآل محمّد وان ترضيه عنى بما شئت ...

و في الدعاء السّابع عشر من الصحيفة العلّوية و هو دعاء الاستغفار هكذا (... وأسألك ان تصلّى على محمّد وآل محمّد وان تغفر لي جميع ماأحصيت من مظالم العباد قبلي، فان لعبادك عليّ حقوقاً و أنا مرتهن بها تغفرها لى كيف شئت وانّى شئت يا ارحم الرّاحمين.

(١٠١)

قوله في القول ٧١ (لم يوفق للتوبة ابداً)

اقول: ماذكره اشارة إلى الرّوايات الواردة في ذيل قوله(تعالى): و من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنّم خالداً فيها و غضب اللّه عليه و لعنه و اعدّ له عذاباً اليما. روى عن أبى جعفر(ع) في حديث طويل قال لما سمعه ... وانزل في بيان القاتل و من يقتل مؤمناً ... عظيماً» و لايلعن اللّه مؤمناً، قال اللّه عزوجل انّ اللّه لعن الكافرين و اعدّلهم سعيراً خالدين فيها لايجدون ولياً ولانصيراً الوسائل ج ١٩ ص ١٠ و عن ابى عبداللّه(ع) في رجل قتل رجلاً مؤمناً قال يقال له مت اىّ ميتة شئت، ان شئت يهودياً، و ان شئت نصرانياً، و ان شئت مجوسيّاً (نفس المصدر) و عن ابى عبداللّه(ع) سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمداً هل له توبة؟ فقال ان كان قتله لايمانه فلاتوبة له، (المصدر).

و قد فسّر العمد في بعض الرّوايات بأن يكون قتله لاجل ايمانه، لاالعمد المصطلح بأن يقع بينها مشاجرة فقتله.

(١٠٢)

قوله في القول ٧٢ (ان يكون اضطراراً)

اقول: الاضطرار في اصطلاح المتكلّمين بمعنى الضّرورة. وجه التّسمية هو انّ العلوم الاكتسابيّة مقدماتها باختيار الانسان بان يرتّب المقدّمات الّتي توصل

إلى النتيجة أو المعرّفات الّتي توصل إلى التّصور، أو لا يرتّبها فلا يصل إلى التّصور والتصديق الكسبيّين، و هذا بخلاف العلوم الضّروريّة فانّها حاصلة في الذّهن بمجرد الالتفات إليها سواء أرادها ام لا فكانّ الانسان مضطرّ إلى العلم بها لامختار.

ثم انّ الفرق المخالفة في هذا الباب كثيرة:

منهم من يدعي الضّرورة في التّوحيد واثبات الصّانع(تعالى) مستدلاً بظواهر آيات لم يفهمها مثل قوله(تعالى) ولئن سألتهم من خلق السّموات والارض ليقولن اللّه، وقوله(تعالى) أفي اللّه شكّ فاطر السّموات والارض وغيرهما.

ومنهم من يدّعى عدم حصول العلم من الدّلائل العقليّة وانحصار افادة العلم بالدلائل النّقليّة مثل أكثر الأخباريّين منّا و من العامّة.

ومنهم الاشاعرة المنكرين للسببيّة والمسبّبية بين جميع الاسباب و المسبّبات الخارجيّة والذهنيّة فلاملازمة بين النّار و الاحراق ولا بين الفكر والنّتيجة العلميّة.

ومنهم الّذين يرون مجرّد الالتفات والتوجّه كافيين في حصول العلم لقولهم بانّ العلم ليس الاّ التذكّر كما نسب إلى افلاطون فلايكون دخالة الفكر و ترتيب المقدمات الا لكونها سبباً للتوجّه والالتفات كما أشار إليه العلاّمة الزنّجاني.

ومنهم من يرى كالجهميّة انّ المعارف الدينيّة يختلف فيها العباد، فيخلق اللّه في قلب بعضهم اليقين بالمعارف الدينيّة الصّحيحة، و في قلب بعضهم اليقين بالعقائد الباطلة، و في قلب بعضهم الشّك، و ليس شيئ منها باختيار المكلّف و لامترتب على بحثه أو تفكّره، بل اللّه(تعالى) يخلق أفعال قلوبهم مثل

أفعال أبدانهم.

و هناك تفاصيل في المسألة أشار إليها العلاّمة الزنّجاني في التّعليقة.

و ماذكره هنا هو قانون الأسباب و المسبّبات الثّابت في عالم الكون على الاعَم الدّائم، ولا ينافيه الخروج عن هذا القانون في الموارد النادرة بسبب الاعجاز و خرق العادة، فانّ ثبوت الاعجاز و خرق القوانين من قبل مقنّنها أيضاً من جملة القوانين في باب النبوات والشّرائع، اذ لامانع من كون قانون إلهى حاكماً على قانون إلهىّ آخر، و عليه فلامانع من حصول علوم كثيرة أو علم في مورد خاص من غير طريق الاكتساب المذكور، كما انّه لامانع من حصول الادراكات الحسيّة في بعض الموارد مع عدم اجتماع الشّرائط المذكورة لها، ولكن لهما أيضاً اسباب و علل اخرى مذكورة في محالّها و ليست جزافاً.

(١٠٣)

قوله في القول ٧٢ (ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والمشبّهة واهل القدر والارجاء)

اقول: امّا البصريّون من المعتزلة فجهة مخالفتهم مضافاً إلى مانقل عن الجاحظ مانقله قاضي القضاة في المغني في ج ١٢ ص ٥٩ من اطلاقهم السّمع والبصر على العلم.

وامّا مخالفة المشبّهة فلقولهم بامكان رؤية الباري(تعالى) من دون وجود شرائط الادراك الحسّى، وامّا أهل القدر والارجاء فقد أشرنا إلى قولهم في الاسباب والمسبّبات و في أفعال العباد من إنكارهم ذلك و قولهم بالجزاف.

(١٠٤)

القول ٧٣

راجع المغني للقاضي عبدالجبّار ج ١٢ خصوصاً الباب الخامس عشر فما بعد.

(١٠٥)

قوله في القول ٧٤ (والعلم بذلك يرجع إلى المشاهدات في الوجود، و ليس يتصوّر التعبير عن ذلك بالعبارة والكلام)

اقول: امّا على النحو الكلّي فقد بحث عنها علماء الأصول والكلام مثل عدم امكان التواطؤ بالمكاتبة وبالمشافهة و سائر وسائل الارتباط، ثم عدم وجود الدّواعي الباعثة إلى التّواطؤ من الجوامع والمشتركات العقلائية، مثل كونهم جميعاً أهل مذهب واحد، وكان فيما يروونه تأييداً لمذهبهم، و مثل كونهم جميعا من قبيلة و كان المنقول ترويجاً لها، و مثل كونهم أهل صنعة أو عمل و كانت الرّواية في شأنهم مثل رواية القارئ في شأن القرّاء إلى غير ذلك ممّا ذكروه.

وامّا على النّحو الجزئي فالعلم بخصوصيّات احوال الرّواة، والدّواعي الموجودة فيهم لا يمكن الاّ عن طريق المعاشرة والمخالطة او الرّجوع إلى احوالهم الشّخصية عن طريق تاريخ حياتهم و هذا هو مراد الشّيخ قده من قوله (والعلم بذلك الخ).

(١٠٦)

قوله (على الاضطرار)

اقول: قد أطال المتكلّمون والاصوليّون البحث عن انّ المتواتر هل يوجب العلم على الاضطرار كما يقوله البصريّون، أو بالنّظر كما يدعيّه الشّيخ في العدّة و معتزلة بغداد، أو التّوقف كما عليه السيّد المرتضى في الذّريعة؟

وفصّلوا في الاستدلال والجواب بما لا مزيد عليه.

ولااستبعد امكان الجمع بين الجميع بانّ الاضطرار ان أريد به مايوجد في الضّروريات الاوليّة الّتي يكفي تصوّرها في تصديقها مثل الكل اعظم من الجزء فلااشكال في انّ المتواتر ليس من هذا القبيل، وان اريد من الاضطرار ضرورة حصول اليقين بعد تصوّر كونه متواتراً مع شرائطه فلاريب في صحة الاضطرار بهذا المعنى و او قد نسب العلاّمة الزنّجاني هذا الجمع إلى الغزالى وتكلّف في تطبيقه على رأيه و لامانع منه اذا صحّت النّسبة.

(١٠٧)

قوله في القول ٧٥ (القول فيما يدرك بالحواس ...)

اقول: راجع المجلد ١٢ من كتاب المغني للقاضي عبدالجبّار.

(١٠٨)

قوله في القول ٧٦ (هل هم مأمورون الخ)

اقول: عنوان الباب لم يقيّد بالعقل، فيوهم ابتداء ارادة الأوامر الشّرعية، و عليه فيتّحد مع ما بعده من البحث، ولكن سرعان مايزول هذا التّوهم بقوله (انّ أهل الآخرة مأمورون بعقولهم بالسّداد ...) وقوله (وانّ القلوب لاتنقلب عمّا هي عليه ...) فانّ التامّل في مجموع كلامه يوضح جلياً انّ المراد بالبحث هنا الاحكام العقليّة أعني الحسن والقبح الثابتين في نفس الانسان و قلبه و الاوامر الّتي يصدرها العقل أو يدركها لاالاحكام الشرعيّة التعبديّة.

(١٠٩)

قوله في القول ٧٧ (والصنف الآخر ...)

ربّما يتوهّم من تصنيفهم بصنفين انّه يريد اثبات التّكليف لصنف و نفيه عن الآخر، ولكن التامّل في عبارته يوضح ان تقسيمه و تصنيفه لتوقّف استدلاله

على نفي التّكليف به، و ذلك لانّ علّة نفي التّكليف عن أهل الجنّة شيئ، و علّة نفي التّكليف عن أهل النّار شيئ آخر، وان اشتركا في عدم كونهم مكلّفين.

(١١٠)

قوله في القول ٧٨ (... أو مضطرّون أو ملجأون على ما يذهب إليه أهل الخلاف).

اقول: الاضطرار واسطة بين الاختيار و الالجاء، و ذلك انّ الالجاء مثل ان يشدّوا يديه و رجليه و يلقواه في البحر فلا اختيار معه اصلا، والاضطرار ان يكون صدور الفعل عنه باختيار و لكن اختياره لايكون عن اختيار بل لتهديد و نحوه.

و قد أطال العلاّمة الزّنجاني في نقل كلام أبى الهذيل و دليله من بين ساير الاقوال وادلّتها.

(١١١)

قوله في القول ٧٩ (لارتفاع دواعي فعل القبيح عنهم على كلّ حال)

اقول: لاخلاف بين الامامية فيما ذكره الاّ ما نقل عن السيّد المرتضى قده فانّه في رسالته في احكام أهل الآخرة مع حكمه بالاختيار في فعل الواجب والحسن، حكم بان ترك القبيح على نحو الالجاء في الآخرة، و هذا مضافاً إلى شذوذه ضعيف من جهة الدّليل. قال في مقام الاستدلال على قوله: والّذي يدلّ على صحّة ما أخترناه: انّه لابد ان يكونوا مع كمال عقولهم و معرفتهم بالأمور ممّن يخطر القبيح بقلبه و يتصوّره، و هم قادرون عليه لامحالة، و لايجوز ان يخلّى بينهم و بين فعله فلايخلو: امّا ان يمنعوا من فعل القبيح بامر و تكليف، أو بالجاء على ما اخترناه، أو بان يضطروا إلى خلافه على ما قاله ابوالهذيل؟

ولايجوز ان يكونوا مكلفين لما تقدّم ذكره، و لامضطرّين على ما قاله ابوالهذيل، لان المضطرّ مستنغص اللّذة، غير خال من تنغيص و تكدير لكونه مضطراً ... فلم يبق بعد ذلك الاّ انّهم ملجؤن إلى الامتناع من القبيح و الاجاز وقوعه منهم رسائل الشريف المرتضى ج ٢ ص ١٤١.

اقول: خلاصة قوله قده الفرق بين ما يفعلون و بين ما يتركون فقال: (فالالجاء انّما يكون فيما لايفعلونه، فامّا مايفعلونه فهم فيه مخيرّون، لانّهم يؤثرون فعلاً على غيره ...).

والجواب اوّلاً بالنّقض: و ذلك فانّ الدّليل الّذي استدّل به يأتي في فعل الواجب العقلي و ما يفعلونه كما أتى في ترك الحرام.

و توضيحه: ان العبد المختار في الجنّة يخطر بباله ترك الحسن فلايخلو ان يمنع من التّرك بالنّهى والتّكليف، أو بالجاء، أو بان يضطرّوا على الفعل و الاوّل مناف لما ثبت من عدم التّكليف في الآخرة، والثّالث اعنى الاضطرار باطل، لانّه تنغيص للعيش و تكدير للّذة فيثبت الثّاني و هو الالجاء على الترك.

ثانيا بالحلّ و خلاصته انّ الفاعل لاينحصر فعله أو تركه في الثلاثه بل هناك قسم رابع و هو ان يكون مختاراً من دون تكليف ولااضطرار و لاالجاء و مع ذلك يختار فعل الحسن دائماً و ترك القبيح كذلك لظهور الحسن عنده على نحو لايمكن لعاقل مختار تركه و كذلك ظهور قبح القبيح على نحو لايتصوّر صدور فعله من عاقل أصلا، كما انّ المعصوم(ع) يفعل الحسن دائماً و يترك القبيح دائماً لابالجاء و لاباضطرار بل باختيار، و كما أن بعض الأمور المحبوبة دائمي الصّدور مثل أكل ما يتوقّف عليه الحياة و بعض الأمور المبغوضة دائميّ التّرك مثل أكل العذرة، و لايتوقّف شيئ منهما على الاضطرار ولاالالجاء و لاتوجّه التّكليف

إليها.

و قد أشار إلى ذلك الشيخ المفيد قده بقوله (لتوفّر دواعيهم إلى محاسن الافعال، وارتفاع دواعى فعل القبيح عنهم على كلّ حال).

فما ذكره قده مضافاً إلى كونه جواباً عن السيّد المرتضى في اختيار الالجاء، يكون جواباً عن ابى الهذيل القائل بالاضطرار ايضاً.

(١١٢)

قوله في القول ٨٠ (فانّه لايقع منه شيئ على وجه القربة إليه جلّ اسمه)

اقول: مراده انّ اعراض العبد عن اتمامه باختياره يكشف عن عدم وجود قصد القربة فيه من الاوّل، و على فرض وجود قصد القربة في شروع العبادة لايحصل منه اعراض عن عمله اختياراً.

كما ذكرنا في باب الموافاة انّ ختم العمل بالخير يدّل على حسن باطنه من الاوّل و ختمه بالشرّ دليل على خبث الباطن من الاوّل.

فمشابهة الاوّل للآخر و الملازمة بينهما في الخير و الشر هي الوجه المشترك بين المقام و بين مبحث الموافاة.

ثم انّ هذا النّوع من العمل يسمى في علم الأصول بالواجب المركب الارتباطي و فيه ابحاث كثيرة ترتبط باصول الفقه.

(١١٣)

قوله في القول ٨١ (على الاغلب فيها)

افعل تفضيل من الغلبة بمعنى التّسلّط و القهر و كذا قوله بعد ذلك غلب فيه الايمان... غلب فيه الاسلام.

و امّا كلام العلامة الزنجاني فاقول: لقد أجاد فيما أفاد الاّ انّه بقيت نكات أشير إليها.

الف: اوضح احكام الدّار و اهمّها الهجرة منه أو إليه فيجب الهجرة من دارالكفر إلى دار الاسلام، و من دارالإسلام إلى دار الايمان لقوله (تعالى) ... ألم تكن ارض اللّه واسعة فتهاجروا فيها ...) النّساء ٩٨

ب: قوله قده (من اعتبر مع الكثرة الغلبة) أكثر من اعتبر الغلبة لم يعتبرها مع الكثرة بل جعلها ملاكاً مستقلاً لعنوان الدّار ، فلو كانت الاكثرية مع الكفّار عدداً و لكن كانت السّلطة والغلبة مع المسلمين، والقوانين المعمولة فيها اسلامية فهى دار اسلام، و لو كان بالعكس فبالعكس، و لو كانت السّلطة والغلبة مع الشّيعة، و كانت اكثرية العدد مع العامّة فالدّار دارايمان، ولو كانت بالعكس فبالعكس.

نعم هناك جماعة اعتبروا كلا الامرين الغلبة و الكثرة، و ظاهر كلام المفيد قده الاوّل.

ج: قوله قده (او الكون في ذمّة و جوار من مظهرهما) اقول: كون الغلبة والسلطة لطائفة معناه انّ القوانين الجارية و الأمور الكلّية والعامّة في داخل المملكة على طبق معتقداتهم أو ميولهم و لا يستلزم ذلك سلب الحريّة عن البقّية الاّ بالنّسبة إلى ما يزاحم حقوقهم لا بالكلّية فتطبيق هذا القول على كلام المصنّف قده بعيد، بل مختاره قده وجود الحرية التامّة لأهل الدّار وكونهم مسلّطين على الأمور قاهرين غالبين فقط لا كونهم ظالمين.

و هنا نكات في عبارة المصنّف قده أُشير إليها.

١ـ المراد بالايمان هو التّشيع بالمعنى الّذي تعتقده الامامية لقوله بعد ذلك

(... والقول بإمامة آل محمّد...).

٢ ـ قوله فهو دار كفر سواء كان الكفّار أكثر عدداً ايضاًكما في الصين والهند و غيرهما أو كانوا مسلّطين مع قلة عددهم كما في لبنان. و قوله (فهو دارايمان). اقول: سواء كان عدد الشّيعة أكثر مثل ايران أو كانوا اقليّة غالبين مثل العلويين في سوريا على فرض غلبتهم و قوله (فهو دارإسلام) سواء كان عدد أهل السنّة أكثر مثل السّعودية أو كان عددهم أقل و لكن كانوا مسلّطين كالعراق.

٣ـ قوله (و قد تكون الدّار عندي داركفر ملّة وان كانت داراسلام)

المراد بكفر ملّة ما ذكره في القول ٦ من قوله اتّفقت الاماميّة على انّ من أنكر إمامة أحد من الائمة و جحد ما أوجبه اللّه (تعالى) من فرض الطّاعة فهو كافر ضال مستّحق للخلود في النّار... و قال في كتاب الجمل في معنى كفر ملّة (... و لم يخرجواهم بذلك عن حكم ملّة الإسلام اذ كان كفرهم من طريق التّاويل كفر ملّة ... وان كانوا بكفرهم خارجين من الايمان مستحقّين اللّعنة والخلود في النّار...) الجمل ص ٣٠.

والمراد باسلامهم الاحكام الفقهيّه الظاهريّة الّتي عبّر عنها الفقهاء بقولهم كفّار محكومون ببعض أحكام الإسلام مثل الطّهارة الظاهريّة و حلّ الذبايح و نحوها.

و قد مرّ انّ ما ذكره في كتاب الجمل مخالف لما هو من ضروريّات فقه الشّيعة من نجاسة الناصبيّ و كفره ظاهراً و باطناً، و معلوم انّ انصب النّواصب و اصلهم و امامهم الذين اسّسوا أساس ذلك و بنوا عليه بنيانه هم الّذين غصبوا حقه و حاربوا امير المؤمنين(ع) و قاتلوه و دعوا النّاس إلى حربه، فمن أولى منهم

بالكفر و النّجاسة و ترتيب جميع احكام الكفر الظّاهريّة و الباطنيّة.

(١١٤)

قوله في القول ٨٢ (و يخالف فيه الملحدون)

اقول: نسبة الجزء الّذي لايتجزّي إلى الموحّدين و نسبة القول بالتجزية إلى الملحدين مبنىّ على ما تسالموا عليه تبعاً للفلاسفة من انتهاء الاجسام إلى البسائط و العناصر و الاسطقسّات على ما فرضوه من توقّف القول بالتّوحيد عليه، و انّ انكاره و اختيار القول الآخر المنسوب إلى ذيمقراطيس المتهم بانكار الصانع - و ان شكّك فيه صاحب الاسفار - مستلزم لانكار الصّانع، و قد ثبت الآن في العلوم الطبيعيّة بطلان العناصر الاربعة و الاسطقسّات بالمعنى المذكور، بل جزّؤا كلاً من العناصر الاربعة الى اجزاء كثيرة.

و ثبت ايضا بطلان البناء بما ذكر في محلّه، و انّه يمكن إثبات الصّانع على المباني العلميّة الجديدة احسن من المباني الثّابتة في الفلسفة اليونانيّة.

و عليه فكلّ ما يذكر في هذه الابواب من نسبة القول إلى اجماع الموحّدين أو الملحدين فهو مبنىّ على الملازمات المسلّمة عندهم أو بالاقلّ عند الشيخ المفيد قده بحيث لم يحتمل الخلاف في الملازمة بين ما ذكره من المقدّمات العقلية و بين النتائج الدينيّة الاعتقادية، فنسب الاجماع المنعقد من الموحّدين على النتيجة إلى المقدّمة، و اجماع الملحدين في زمانه على نقيض النتيجة اجماعاً منهم على نقيض المقدّمة، و الاّ فلامعنى لدعوى الاجماع في المسائل العقلية المحضة في الأمور الغير الدينيّة.

(١١٥)

قوله في القول ٨٣ (بما يختلف في نفسه من الاعراض)

يعنى انّ الاختلاف في الاعراض ذاتى و في الجواهر بسبب عروض الاعراض، و قد ذهب النّظام إلى انّها مركبّة من اجسام صغار مختلفة بذاتها.

وأجاب عنه المتكلّمون بانّ الاختلاف بحسب انواع الجسم لا في اصل مفهوم الجسميّة و فيه انّ الاشتراك في جنس الجسم لاينافي ثبوت الاختلاف الّذاتي بين الاجزاء بسبب كونها انواعاً متبائنة كما في كلّ نوعين داخلين تحت جنس.

والمهمّ انّ الفلسفة الحديثة قد ابطلت كثيراً من المباني الثابتة في الفلسفة القديمة و الكلام القديم بما يغنى عن تضييع العمر في الدفاع عنها.

(١١٦)

قوله في القول ٨٤ (و به فارق معنى ماخرج عن حقيقته)

اقول: لااشكال انّ الجوهر بالمعنى الفلسفي اعمّ من الجسم المتحيّز و يشمل الجواهر المجرّدة المستغنية عن المكان و الحيّز والزّمان و ساير الاعراض، و لكن قد أشرنا سابقاً انّ إصطلاح المتكلّمين في الجوهر يختلف عن الحكماء، فهو عندهم بمنزلة العناصر والاسطقسّات، بمعنى الاجسام البسيطه ،فيشملها الاحكام الكليّة للجسم و منها التحيّز وكونه زمانياً و معروضاً للعوارض وغيرها.

(١١٧)

قوله في القول ٨٧ (والجبائي وابنه و بنونوبخت الخ)

اقول: كلمة الجبائي عطف على ابي القاسم البلخي يعني اباالقاسم البلخي و الجبائي وابنه و بنونوبخت يذهبون إلى قبول جملة ما ذكرناه و يخالفوننا في سبب فنائها، و عليه فقوله (وابراهيم النّظام الخ) جملة مستأنفة.

ثم انّه يناسب الرّجوع في شرح العبارات هنا إلى شرح المقاصد ج ٥ ص ٩٨.

(١١٨)

قوله (وابراهيم النّظام يخالف الجميع ويزعم انّ اللّه يجدّد الاجسام حالا فحالاً)

اقول: لايبعد ان يكون مراده ما ذهب إليه صدرالمتألّهين من الحركة الجوهريّة الّتي تقتضي دخول التدرّج في ذوات الاشياء و خصوصيّة وجوداتها الّتى هي الجريان و السّيلان والانوجاد والانعدام بل هذا هو الظّاهر من كلامه.

او يكون مراده ما ذهب إليه الفيلسوف الآلمانى ايناشتين من دخول الزمان فى داخل ذوات الاشياء كالبعد الخامس على فرض صحّته.

ولو كان مراد اينشتاين عين ما ذهب إليه صدرالمتألّهين كما ادّعاه البعض فلامانع من نسبة قولهما إلى النّظام ايضاً.

و هو بسبق حائز تفضيلا مستوجب ثنائى الجميلاً

كما انّ قوله في الجسم بانّه مركّب من اجزاء صغار لطيفة مختلفة في الطّبيعة يمكن تطبيقها على الآراء الحديثة في الالكترون والبروتون واللّه العالم.

و من هنا تعرف ما في كلام العلاّمة الزّنجاني في تعليقته من (انّ العلم ببقاء الجواهر و مايتألّف منها الاجسام يشهد به الضّرورة ولاينازع فيها الاّ مكابر).

اقول: ان اراد البقاء الحسّى فهذا واضح لما نرى من بقائها ظاهراً و لاينافى ما ذكره صدرالمتألّهين و ايناشتين اذ ليس ما ذكروه بحثاً عرفيّاً حسّياً حتّى يجاب بالحسّ و نحوه، بل عقلىّ يثبت أو ينفى بالبراهين المناسبة له.

(١١٩)

قوله في القول ٨٩ (و قد ذكرت ذلک في الجواهر المنفردة)

اقول: ذكره في القول ٨٧ ذكر هناك بقاء الجواهر الّتي هي اجزاء الجسم فيكون لازم بقائها بقاءة ايضاً.

(١٢٠)

قوله (والتأليف عندى وسائر الاعراض لاتبقى)

عطف على قوله (فالاجسام من نوع ما تبقى) و عليه فالمعنى انّ الجسم يبقى ولكن التّأليف و الاعراض لاتبقى و حينئذٍ يرد عليه انّه ليس الجسم الاّ نتيجة تأليف الجواهر فكيف يبقى الجسم من دون تأليف الاّ ان يحمل على تأليف الاجسام بعضها مع بعض.

ويمكن ان يكون (الواو) في (والتّأليف) مصحّف (فى) من غلط النّساخ والصّحيح هكذا (فالاجسام من جنس مايبقى و قد ذكرت ذلك في الجواهر المنفردة في تأليف عندى) و يكون جملة و ساير الاجسام مستأنفة.

(١٢١)

قوله في القول ٩٦ (وعلّة سكونها انّها في المركز)

اقول: فكانّ الشيخ قده اعترف انّ الارض على فرض عدم كونها في المركز لاتكون ساكنة فاذا ثبت الآن انّها ليست في المركز بل هي من اقمار الشّمس يثبت قهراً عدم سكونها بل حركتها و هذه ايضاً مثل بقية الآراء الّتي اخذها المتكلّمون من الحكماء وربّما بنوا عليها آراءً اعتقادية مع تبيّن فساد المبنى خصوصاً في زماننا هذا.

(١٢٢)

قول المحشى في القول ٩٧ (كما صرّح به الامام فخر الدّين الرازي في اربعينه)

اقول: في كلامه مواقع للنظر:

الاوّل قد مرّ انّ المبانى الّتي كان الحكماء كلّهم أو مع المتكلّمين مجمعين عليه و ربّما بنوا عليها بعض العقائد الاسلاميّة انهدمت بالعلوم الجديدة وظهر عدم ابتناء العقيدة عليها،فكيف بالمسألتين العقليّتين الّتين ادّعى الفخر الرّازي بناء مسألة المعاد عليهما و لم يوافقه المحققون من الحكماء و المتكلّمين.

الثّاني ان دعوى اتّفاق جمهور المتكلّمين على ثبوت الخلأ جزاف. نعم من رأى الملازمة بين ثبوت الخلأ و بين المعاد الجسمانى ربّما يجعل الاتّفاق على جسمانية المعاد اتفاقاً على ثبوت الخلأ،ولكنه باطل لعدم ثبوت الملازمة عند جميع المتكلّمين.

الثّالث نسبة القول بثبوت الخلأ إلى المفيد و دعوى الغلط في عبارته بهذه السّعه و على خلاف صريح العبارة ثم تصحيحها بما ذكره المحشّى اهانة بالشّيخ المفيد و بالنّسخ الكثيرة المتّفقة على عبارة واحدة لاداعى لها بل من باب الزام ما لايلزم. مضافاً إلى عدم صحّته في نفسه.

و حاصل ماذكرنا انّ الحقّ عدم ثبوت الخلأ كما اختاره الشّيخ قده اوّلاً و عدم ابتناء مسألة المعاد به ثانياً و صحّة العبارة المذكورة في المتن ثالثاً.

امّا اصل مسألة و هي عدم ثبوت الخلأ فقد بحث عنه مفصّلاً في الاسفار ج ٤ ص ٤٩و٣٤.

وامّا عدم ابتناء مسألة المعاد عليه فخلاصة الجواب انّ الالتزام بالخلأ ينشأ من طلب المكان للجنة والنّار وانّهما أو احدهما لو حصل فوق العالم الّذي كانوا يعبرون عنه بمحدّد الجهات يلزم ان يكون في اللامكان مكان و في اللاّجهة جهة، وان كان في داخل طبقات السماوات والارض فيلزم امّا التّداخل و امّا

الانفصال بين سماء و سماء و هو الخلأ، والكلّ مستحيل.

و هذا كما ترى مبنى على فرض الجنّة والنّار في الجهات الامتداديّة الوضعيّه، و في زمان من الازمنة المتصرّمة.

مع انّ اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنّة والنّار باطل، وذلك لما أشار إليه في الاسفار من (ان عالم الآخرة عالم تامّ لايخرج عنه شيئ من جوهره و ما هذا شأنه لايكون في مكان كما ليس لمجموع هذا العالم ايضا مكان يمكن ان يقع إليه اشارة حسيّة وضعية من داخله أو خارجه لانّ مكان الشيئ انّما يتقرر بحسب نسبته إلى ما هو مباين له في وضعه خارج عنه في اضافته، و ليس في خارج هذا الدّار شيئ من جنسه والاّ لم يوجد بتمامه، ولافى داخله ما يكون مفصولاً عن جميعه، فلااشارة حسيّة إلى هذا العالم اذا اخذ اخذاً تاماً لا من داخله و لا من خارجه فلايكون له اين و لاوضع، و لهذا المعنى حكم معلم الفلاسفه بانّ العالم بتمامه لامكان له فقد اتضح انّ مايكون عالماً تاماً فطلب المكان له باطل، والمغالطة نشأ من قياس الجزء بالكل والاشتباه بين الناقص و الكامل إلى أن قال فقد ثبت و تحقّق انّ الدّنيا والآخرة مختلفتان في جوهر الوجود غير منسلكين في سلك واحد فلاوجه لطلب المكان للآخرة...).

اقول: و اذا كان طلب المكان للآخرة لعدم احتواها و دركها كان الالتزام بالخلأ و غيره من المحالات لتصحيحه من باب الفرار من المطر إلى الميزاب كما صدر من امام المشككين في اربعينه و في غيره. مضافاً الى بطلان الارآء المذكورة في الافلاك.

(١٢٣)

قوله (لما صحّ فرق بين المجتمع والمتفرّق من الجواهر والاجسام)

اقول: اذالفرق بينهما من جهة انّ المجتمع مالم ينفصل بين الجسمين موجود آخر و المتفرّق ما وقع بين الجسمين موجود آخر فالموجودان اللذان بينهما خلأ مجتمعان لعدم حيلولة موجود بينهما اذا الخلأ ليس شيئاً، و مفترقان لتخلّل الخلأ بينهما.

ثم انّ الخلأ انّما يعد خلأ باعتباره خلواً عن كل وجود، فاذا فرضناه امراً موجوداً كما ذكر الرّازى صار ملأً و هو خلاف الفرض.

(١٢٤)

قوله في القول ٩٨ (وانّه لايصحّ تحرك الجوهر الاّ في الاماكن)

قد تكرر نظير هذه العبارة من الشيخ في هذا الكتاب، و مراده ليس تخصيص حركة الجواهر بالاماكن بل الحركة في الزّمان و غيره إيضاً لا ينكره، بل مراده تخصيص احتياج الجواهر بالمكان بحال حركتها، وانّها لاتحتاج إلى المكان الاّ من حيث كونها متحرّكة كما صرّح به سابقاً.

(١٢٥)

قوله في القول ٩٩ (و على هذا القول ساير الموحّدين)

اقول: اصل البحث عن الزّمان ثم تفسيره على نحو لا يشمل الفلك فما فوقها، ثم جعله قولاً للموحّدين اشارة إلى انّ تصريح المتكلّمين بالحدوث الواقعي للعالم في مقابل الفلاسفة القائلين بالحدوث الّذاتي لا يستلزم الحدوث الزّماني، بل هو جمع بين اثبات الحدوث الحقيقي في متن الواقع و بين انكار الحدوث الزّماني بهذا المعنى الاّ أن يفسر الزّمان بمعنى آخر.

(١٢٦)

قوله في القول ١٠٠ (يتهيأ بها الفعل للانفعال)

اقول: اتفقت النّسخ على ذكر كلمة الفعل مع انه لامناسبة له، لانّ الطبيعة تجعل محلّها متهيأً للانفعال الخاصّ به لا الفعل اذ ما معنى تهيّأ الفعل للانفعال؟ فالاصحّ ان كلمة (الفعل) تصحيف (المحلّ) أو (الجسم) و يؤيده تمثيله بالبصر و مافيه من الطّبيعة الّتي بها يتهيأ لحلول الحسّ فيه فقد جعل التهيّأ صفة لمحلّ طبيعة البصر.

(١٢٧)

قوله (و من اجله ما امكن بها الاحراق)

ظاهر العبارة يفيد خلاف المقصود، فانّه يفيد انّ الطّبيعة من اجلها لايمكن الاحراق و انّ طبيعة النارية تمنع من الاحراق، و عليه امّا تكون كلمه (ما) زائدة في (ماامكن) أو تبديل كلمة (من اجله) بكلمة (من دونه) و امّا احتمال كون (ما) موصولة فلايرفع الركاكة عن اللفظ وان صحّح المعنى.

(١٢٨)

قوله (وانّ ما يتولّد بالطّبع فانّما هو لمسبّبه بالفعل في المطبوع وانّه لافعل على الحقيقة لشيئ من الطّباع)

اقول: صرّح الشّيخ اوّلاً بتأثير الطّبيعة في تهيأ المحل لقبول الاثر وانّ الطّبيعة لها سنخيّة مع الاثر الخاصّ بها مثل الاحراق مع النّار و نحو ذلك.

و عليه فيجب تفسير عبارته هنا بما لاينافى ما ذكره اوّلاً فيكون مراده من كون ما يتولّد بالطّبع لمسبّبه لالها، الاشارة إلى انّ من اشعل ناراً و احرق شيئاً ينسب الاحراق إليه لا إلى النّار، و هذا بحث عرفي لافلسفي. بخلاف البحث الّذي أشار إليه في اوّل الفصل و هو مدخليّة الطبيعة في ترتّب الاثر و وجود سنخية بين الطّبايع و آثارها إذ هو بحث معنوىّ واقعى وقع بين الاشاعرة و بين

جميع العقلاء، فانّ عقلاء العالم يحكمون ببديهة عقولهم بانّ النّار تحرق والعين تبصر والانف تشم و الرّجل يمشى الخ وانّه ليس نسبة الاحراق إلى النّار والماء على السّواء، و لانسبة الرؤية إلى العين و إلى الرّجل على نهج واحد ولانسبة الرؤية إلى العين كنسبة المشى إليها و هكذا.

والاشاعرة نفوا هذا الامر الوجداني و حكموا بتساوى نسبة آثار كل طبيعة إليها و إلى غيرها فسوّوا بين نسبة الرؤية إلى العين و إلى الرّجل، كما سوّوا بين نسبة الرؤية والمشى إلى العين.

و من غريب ما صدر من العلاّمة الزّنجاني انّه نسب قول العدليّة إلى الفلاسفة الطبيعيّين و فسّره على نحو ينطبق تماماً على عقيدة جميع العقلاء و مهنم الشّيعة اذ ليس فيه ما ينافي التّوحيد الاّ على مذهب الاشاعرة المنكرين للاسباب و المسببات او الوهّا بيين الّذين يرون اثبات الأفعال لغير لله (تعالى) منافياً للتّوحيد، ولكنّه غلط واضح منهم اذ كما انّ اثبات الأفعال الاختيارية للعباد لاينافى التّوحيد، كذلك اثبات الافعال الطّبيعيّة للطّبائع، بل كلّها من ادلّة التّوحيد.

و من الغريب انهّ قده ذكّر أولاً مذهب أكثر الموحّدين على نحو لاينطبق الاّ على مذهب الاشاعرة، ثم نسب ما هو عقيدة الشّيعة و سائر العدلية إلى الطّبيعيّين، ثم ذكر مذهب الاشاعرة اخيراً على نحو لا يوجد فرق معنويّ بينه و بين ما جعله مذهب أكثر الموحّدين الاّ في ذكر كلمة (عادة اللّه) في هذا دون ذلك و هذا لااثر له بعد ما فرضنا انّ افعال الطّبايع لاتستند إليها اصلاً بل هي من فعل اللّه (تعالى) فحينئذ يلازم هذان الالتزام بانّ عادة اللّه جرت على خلق هذه الآثار بعد هذه الطّبايع.

واما ماذكره المصنّف من قوله (وانّه لافعل على الحقيقة لشيئ من الطّبايع) فسواء اريد بمسبّبه مسبّب الاسباب جل شأنه أو الانسان الّذي يستفيد من الطبيعة مثل من يشعل النّار ليحرق بها، فليس مراده أنّ النّار لاأثر لها في الإحراق، بل المراد انّ الفعل يستند إلى المسبّب فيقال انّ اللّه يحرق أهل المعصية بالنّار أو انّ زيداً احرق الخشب بالنّار.

و هناك خلاف آخر بعد الاتّفاق على وجود التّاثير والتّاثر بين الاسباب والمسبّبات في انّ هذه الطّبايع هل توثّر بنفسها مستقلّة أو بسبب مسبّب الاسباب؟ و بعبارة اخرى هل هذه التّأثيرات ذاتية لها؟ أو انّها بالعرض و ينتهى إلى ما بالّذات؟

فالطبيعيّون جعلواها ذاتيّة لها مستغنية عن مسبب الاسباب والموحّدون يجعلونها منتهية إلى الفاعل الحقيقي و مسبب الاسباب.

وهذا الاحتمال اولى بان يجعل تفسيراً لقول المصنّف (فانّه لمسببه و انه لافعل على الحقيقة لشىء من الطّباع).

(١٢٩)

قوله في القول ١٠١ كما في بعض النسخ (و لااراه مسنداً لشيئ من التّوحيد)

الظّاهر انه تصحيف كلمة (مفسداً) اذلا معنى لكلمة (مسنداً) هنا سواء قرء بصيغة الفاعل أو المفعول.

(١٣٠)

قوله في القول ١٠٢ (بلافصل)

الغرض من عنوان هذا الباب ازاحة شبهة حصل لبعض المتكلّمين توهّموا

امكان الفصل بين الارادة والمراد بسبب ماراُوا من انّ الانسان يقصد عملاً ثم يصدر منه ذاك العمل بعد مضي زمان، و منشأ غلطهم خلطهم بين مقدّمات الارادة من الميل و العزم و نحوهما و بين نفس الارادة، فعنوان هذا القول للاشارة إلى انّ الارادة هي الجزء الاخير من الاقدام النّفسي الصّادر من الفاعل متّصلاً بالفعل، و انّ ما قبله ليست ارادة.

و امّا قوله (الاّ ان يمنع الخ)

الصحيح هكذا (الا ان يمنع من فعل المريد غير المريد) أو (الاّ ان يمنع من ذلك من فعل غير المريد) يعنى يمنع من ايجاب الارادة لمرادها من جهة فعل غير المريد.

(١٣١)

قوله في القول ١٠٤ (لقولى في الحدث)

في العبارة ابهامات:

الاوّل انّ قوله (الفعل الّذي تسمّيه الفلاسفة النّفس) الظّاهر كون كلمة الفعل تصحيف (الشيء) أو (المكلّف) لما مرّ في القول ٥٤ فراجع و لم يقل احد من المتكلّمين و الفلاسفة بانّ الانسان أو النّفس فعل بل الامر كما ذكرنا.

ولكن حيث انّ الكلام في قسمى الفعل و هما المتولّد و غيره، فيناسب أو يلزم اثبات كلمة (الفعل) هنا، و عليه فجملة (وهذا مذهب اختصرته انا لقولي في الحدَث) تكون جملة كاملة واضحة المعنى لانّ تسميّة الفعل بالحدث لاغبار عليه، كما ان كونه مقسماً للمتولّد و غيره واضح.

غاية الامر يبقى الكلام في قوله (الفعل الّذي تسمّيه الفلاسفة النفس) كما مرّ و حينئذ فراجع إلى ما ذكره الفلاسفة من المناسبات بين النفس و الفعل قال صدر المتألّهين في الاسفار ج ٨ ص ٦ (امّا البرهان على وجودها ـ النّفس ـ

فنقول: انّا نشاهد اجساماً يصدر عنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة من غير ارادة، مثل الحسّ والحركة والتغذية والنّمو و توليد المثل و ليس مبدء هذه الافعال المادّة ... ولاالصّورة الجسميّة ... فاذن في تلك الاجسام مباد غير جسميّتها ... و قد عرفت في مباحث القوّة والفعل انّا نسمّى كلّ قوة فاعليّة يصدر عنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة نفساً و هذه اللّفظة إسم لهذه القوّة لابحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدءاً لمثل هذه الافاعيل المذكورة ... فلانّ للنّفس قوّة الادراك و هي انفعاليّة، و قوّة التّحريك و هي فعليّة ...) انتهى كلامه.

اقول: اذا كان منشأ صدور جميع الافعال والانفعالات هو النّفس، بل انّما سمّى النفس نفساً من هذه الجهة، ولامعنى للنّفس الاّ هذا فحينئذ اصل مناسبة ذكر النفس في تفسير الفعل صارت واضحة، غاية الامر هي مبدء الافعال لاانّها فعل، فالصحيح ان تكون العبارة هكذا (اختصرته انا لقولى في المحدِث للفعل الّذي تسميه الفلاسفة النفس) بقرائة (المحدِث) بكسر الدّال واضافه اللاّم على الفعل، يعني انّ قولي في محدث الافعال و مبدؤها يوافق ما عند الفلاسفة و يسمّونه نفساً.

او يقال انّه اراد بالفعل قابليّته و مبدء صدوره كما يستعمل كثيراً.

الثّاني من الابهامات تطبيق ماذكره من التفسير على عقيدة الفلاسفة و قد تبيّن وجهه ممّا ذكرنا.

الثالث قوله (والاصل فيه الخ) اقول: هناك ثلث مسائل:

الاولى اصل كون الارادة موجبة لمرادها و هذه اتضحت في القول ١٠٢.

الثّانية انّها موجبة لمرادها سواء كان متصلاً بها و يسمّى غير المتولّد أو غير متّصل و يسمّى بالمتولّد، فكلاهما يستندان إلى الارادة و كلاهما تصيران

موجبين بالارادة و هذه تبينت في القول ١٠٣.

الثّالثة انّ النّسبة بين الموجب المتولّد والموجب غير المتولّد هي العموم والخصوص مطلقا و هذه ذكرها في هذا القول و لاريب في انّ البحث عن النّسبة بين قسمين من الموجب يتوقّف على اثبات اصل الايجاب و على شموله للقسمين و لذا قال والاصل فيه الخ.

(١٣٣)

قوله في القول ١٠٥ (يولّد امثاله و خلافه)

امّا امثاله مثل توليد المعلم العلم في المتعلّم و امّا خلافه فمثل سرورالعدوّ فانّه يولّد الحزن في عدوّه و بالعكس.

إلى هنا نهاية اللطيف من الكلام و من هنا بدء في الجليل من الكلام و هو المسائل الاصليه إلى رقم ١٤١.

(١٣٤)

قوله في القول ١٠٦ (ولست اعرف بين من اثبت التولّد الخ)

هناك مسألتان كلامية و اصوليّة، فالاولى هو ما بحث عنه في القول ١٠٣ و هو اثبات صدور بعض الافعال عن الانسان بالواسطة و يسمّى بالتولّد في مقابل من انكر استناد هذه الافعال إلى المريد وانكر ترتبه على فعله كما مرّ و بعبارة اخرى الاعتراف بالافعال التّسبيبيّة وانكارها والثانية، تعرّض لها في هذه المسألة و هي انّ الامر بالسبّب هل يلازم الامر بالمسبّب أم لا؟ وكذلك الامر بالسبّب هل يقتضى الامر بالسبّب أو لا؟

وحيث انهّما مبنيّان على مسألة التولّد فكان يتوهّم الملازمة من الطّرفين ولكنّ المفيد قده فصل بينهما فجعل الامر بالمسبّب امراً بالسبب مطلقا، و امّا

الامر بالسبّب فجعله مقتضياً للامر بالمسبب لولا المانع لامطلقا و هذا هي الّتي يبحث عنها في بحث مقدمة الواجب من علم الأصول. غاية الامر حيثية البحث في الأصول كونها ممّا يستنبط منها الاحكام الفقهية، و حيثية البحث هنا مايليق بشأن الحكيم و ما لايليق، في مقام التشريع والخطاب.

(١٣٥)

قوله في القول١٠٨ (والبصريّون الخ)

في العبارة سقطات يشبه ان تكون هكذا: (والبصريّون يقولون باتّحاد معنى الشّهوة، والدّليل على تعدّد معنى الشّهوة انّ أحد المعنيين موجود في كل حيوان بالضّرورة، و المعنى الآخر تعلّق الامر بايجاده والنّهى عنه فيلزمهم القول باتّحاد الموجود والمطلوب وجوده أو الممنوع من وجوده و ذلك محال، لانّ الامر لايتعلّق الاّ بما كان اختيارياً و كذلك النّهى اذ هو نقيض الأمر).

(١٣٦)

قوله في القول ١٠٩ (ولااقول في حال الايمان ...)

اقول: البحث في انّ القدرة تتعلّق بأحد الطرفين أو هي متساوية النّسبة إلى الطّرفين، و بالنتيجة البحث في ان الايمان والكفر مقدوران أو لا.

وشبهة الجبرية هنا نظير شبهة الملحدين في انكار الخالق حيث قالوا: الخالق امّا ان يعطى الوجود للموجود أو للمعدوم، فان أعطى الوجود للموجود لزم ايجاد الموجود واجتماع الوجودين لهويّة واحدة وكذا إن اعدم المعدوم فان اعدام المعدوم و ايجاد الموجود محالان، و إن اعطى الوجود للمعدوم، أو اعدم الموجود لزم اجتماع الوجود و العدم في شيئ واحد.

وهنا قالوا بنظير الشّبهة و هو انّ الّذي اختار الايمان هل كان قادراً على ان

يختار الكفر في نفس الوقت أو لا، فعلى الاوّل يلزم تصحيح اجتماع الضّدين و على الثّاني يلزم عدم قدرته على غير ما اختاره، و عليه فلايكون قادراً على ما اختاره إيضاً و هو الجبر.

والجواب انّ المؤمن كان قادراً باختيار الكفر بدل الايمان، و لم يكن مانع من جهة اخرى سوى اختياره للكفر، فهو باختياره احد الطرفين احال الطرف الآخر وامّا مع قطع النظر عن اختياره فماهيّة الفعل لا بشرط بالنّسبة إلى الوجود والعدم، كما انّ متعلّق جعل البارى (تعالى) ايضا الماهيّة من حيث هي لا بقيد الوجود و لا بقيد العدم.

واقول هناك ثلث مسائل، احديها ضروريّ الامكان، الثّاني ضروريّ البطلان، الثالث محلّ خلاف.

فالّذي لا خلاف في امكانه أن نحكم على من هو مؤمن فعلاً بانّه يمكن ان يصير كافراً في المستقبل بان يكون الكفر في المستقبل بدلاً عن الايمان الفعلي، و بالعكس بان يكون الايمان في المستقبل بدلاً عن الكفر فعلاً. و هذا هو الّذي أشار إليه بقوله اخيراً (فامّا القول بانّه يجوز من الكافر الايمان في مستقبل اوقات الكفر ...) وحكمه بالامكان بمعنى الامكان الذّاتي والاّ فبالنّظر إلى ادلّة الموافاة يعتقد الشيخ عدم وقوعه.

و امّا الّذي لا خلاف في بطلانه فهو ملاحظة حال المؤمن بوصف انّه مؤمن وانّه بهذا اللّحاظ و بقيد اتّصافه بالايمان هل يمكن كون الكفر بدلاً من ايمانه أم لا وبالعكس و هو ان الكافر بقيد كونه كافراً هل يمكن اتّصافه بالايمان، و هذا يكفي تصوّره في انكاره والحكم باستحالته، و ذلك لانّ ثبوت الايمان للمؤمن بقيد كونه مؤمناً والكفر للكافر بقيد كونه كافراً ضروريّ بشرط

المحمول، فاثبات ضدّهما حكم باجتماع الضدّين، وأشاراليه بقوله (ولااقول في حال الايمان الخ).

وامّا الحكم بامكان الكفر للمؤمن حال ايمانه، و بامكان الايمان للكافر حال كفره، و لكن لا بقيد الايمان و الكفر بل بنحو القضية الحينية و العنوان المشير، فيقال هذا المؤمن قد كان يجوزان يكون كافراً في حال ايمانه و يصير الكفر بدلاً من ايمانه و كذلك الكافر كان يجوز أن يكون الايمان بدلاً عن كفره. فهذا محلّ خلاف بين الجبرة و غيرهم، فالجبرة يقولون بضرورة الايمان لذات المؤمن والكفر لذات الكافر كما في الصّورة الثّانية والعدليّة قالوا بامكان بدلية كلّ من الايمان والكفر عن الآخر، وليست هناك ضرورة ولا استحالة الاّ بتبع حسن اختيار العبد أو سوء اختياره و إلى هذا أشار بقوله: و اقول انّ الكفر قد كان يجوز الخ و في وسط المسألة بقوله: و اذا قال قد كان يجوز الخ و في آخر المسألة بقوله وانما خلافهم في الاوّل.

(١٣٧)

قوله (وذلک ان جواز الضدّ هو تصحيحه وصحّة امكانه وارتفاع استحالته الخ)

اقول: اشارة إلى القاعدة المسلّمة من انّ المحال كما لا يحكم بوقوعه لا يحكم بامكانه ايضا، وانّه كما لا يعلم لا يحتمل إيضاً فاجتماع النّقيضين والضدّين لا يحكم بجوازه ولا يصحّح ولا يجوّز.

(١٣٨)

قوله في القول ١١٢ (من اصحاب الاصلح)

اقول: اشارة إلى انّ الحكم بعدم جواز احترام هذين الشّخصين لا يبتني

على العدل و على لزوم رعاية المصلحة اذ لايلزم ظلم و لاخلاف مصلحة من اخترامه بعد ما كان مختاراً و اختار الكفر أو الفسق باختياره، نعم لو قلنا بوجوب اللّطف على اللّه (تعالى) الّذي هو مرتبة زائدة على العدالة و على رعاية المصلحة، و قلنا بانّه كما يجب على اللّه (تعالى) ترجيح الصّلاح على الفساد يجب عليه ترجيح الاصلح على الصّلاح فحينئذ يستنتج ماذكره قده، راجع القول ٢٧.

فانّه تعالى لو اخترم من ذكر لكان خلاف اللّطف و لكان تاركاً للاصلح.

(١٣٩)

قوله في القول ١١٣ (لمن يستصلح به غيره)

اقول: خلاصة البحث ان ايلام شخص لشخص آخر على اربعة اقسام: لانّ صاحب الالم امّا مؤمن أو كافر و صاحب المصلحة ايضا امّا مؤمن أو كافر.

امّا ايلام المؤمن لمصلحة مؤمن آخر فلااشكال في جوازه كما لااشكال في وجوب العوض عليه (تعالى)، كما لااشكال في ايلام الكافر لمصلحة المؤمن مع عدم العوض، وامّا ايلام المؤمن لمصلحة الكافر فظاهر الشّيخ المفيد جوازه و وجوب العوض عليه (تعالى)، وامّا ايلام الكافر لمصلحة الكافر فاصل ثبوته، الظّاهر جوازه وامّا ثبوت العوض عليه فمحلّ اشكال.

وامّا بناؤه على نفى الاحباط فلانّ كل عمل خيراً كان أو شراً اذا كان سبباً لاحباط ماسبقه من ضده فحينئذ لايمكن توجيه الم شخص لشخص آخر مؤمناً كان أو كافراً اذ لاحساب و لاموازنة على هذا القول و إلى هذا القول أشار بقوله دون من وافقني في العدل والارجاء، وامّا بناء على نفى الاحباط كما عليه الشيعة و انّ الاعمال الصّادرة من المكلّفين لها حساب و ميزان و من يعمل مثقال ذرّة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرّة شراً يره فيستقيم هذا القول و إلى هذا أشار

بقوله (و هذا مذهب من نفى الاحباط من أهل العدل والارجاء).

و خلاصة كلامه أنّ من قال بالعدل و الارجاء مع الاحباط لايمكنه الالتزام بهذا، و من قال بالعدل و الارجاء بدون الاحباط فيستقيم هذا على مبناه.

(١٤٠)

قوله في القول ١١٦ (وبجميعه ايضا)

يعني قد يعاقبهم في الدنيا في مقابل بعض معاصيهم و يبقي جزاء الباقي إلى الآخرة، و قد يجازيهم بجميع معاصيهم في الدّنيا فلايبقى شيئ إلى الآخرة بل يدخلون الجنة فيها.

(١٤١)

قوله في القول ١١٥ (وامّا كونه ثواباً فلانّ اعمالهم اوجبت في جود اللّه و كرمه الخ)

اقول، ظاهر العبارة الاستناد في كونه ثواباً على جوده (تعالى) و كرمه، مع ان مايصل إلى العبد من طريق الجود والكرم يكون عين التّفضل لاالثّواب، مضافاً إلى ان العطاء المستند إلى الجود والكرم لا يشترط بالاعمال.

وهناك احتمال آخر و هو انّ اللّه (تعالى) حيث انّه تعهّد و وعد الثّواب في مقابل الاعمال و هو لايخلف الميعاد لقبحه، فالجزاء يجب عليه في مقابل الاعمال ثواباً لوجوبه عليه (تعالى)، و القرينة على ارادة هذا الاحتمال قوله (اعمالهم اوجبت).

وامّا ذكر الجود والكرم للاحتراز عن الوجوب من جهة عدله.

(١٤٢)

قوله في قوله ١١٧ (و قد يعبّر...)

ولعلّ من هذا القبيل قوله (تعالى) في فرعون: فاراد ان يستفزّهم من الارض) ١٠٣ الاسراء، يعنى انّه كان مصمماً على ذلك من دون ان يصل إلى مرحلة العمل، و قوله (تعالى): فلمّا ان اراد ان يبطش بالّذي هو عدوّ لهما ١٩ القصص اى قصد، واماّ الارادة المتصلة بالعمل فلاينفصل عنه الاّ بقاسر خارجى.

(١٤٣)

قوله في القول ١١٨ (ومحال تعلق الارادة بالموجود أو الارادة له بان يكون تقرباً)

اقول: ضمير له يرجع إلى الفعل يعني ارادة الفعل للتقرّب و ارادته بان يكون موصوفا بالتقرّب و هذا البحث يمكن ان ينطبق على بحث الانقياد والتّجرى المبحوث عنهما في الاصول، و ان اختلفت حيثية البحث هنا مع الاصول، فالبحث هنا عن انّ الحكم العقلي للارادة من الحسن والقبح والمقربية والمبعديّة هل هو تابع للمراد، بان تكون ارادة الحسن حسناً مقرباً وارادة القبيح قبيحاً و مبعّداً عن المولى؟ أو ان الارادة ربّما تخالف المراد فتكون ارادة الحسن قبيحا و ارادة القبيح حسناً، أو بالاقل لايتّصف بصفة المراد وان لم يتّصف بصفة ضدّه ايضا.

فالشيخ المفيد حكم هنا بتبعيّة الارادة للمراد، من جهة الاحكام العقليّة والشرعيّة فارادة الحسن حسنة، وارادة القبيح قبيحة، وارادة المقرّب مقرّبة، وارادة المبعّد مبعّدة، و لا يمكن التفكيك بين حكم الارادة والمراد.

وبعبارة أخرى المريد متمكّن من ارادة المقرّب وايجادها و عدم ارادته، وليس له ان يجعلها مقربةً، بل اذا اوجدها فهي مقربة أو مبعّدة بنفسها كما يحكي عن الشيخ ابن سينا من انّ اللّه ما جعل المشمش مشمشاً بل اوجدها.

(١٤٤)

قوله في القول ١١٩ (و قد اطلق بعض أهل النظر)

قد وردت روايات و عبارات في ادعيتهم عليهم السلام تؤيّد بعض ماذكره هذا البعض، منها ما رواه الكليني في باب ان الارادة من صفات الفعل، الحديث الثالث، بسند صحيح عن أبى الحسن(ع) (... الارادة من الخلق الضّمير و مايبدولهم بعد ذلك من الفعل، وامّا من اللّه (تعالى) فارادته احداثه لاغير ذلك لانّه لايروّى ولايهّم ولايتفكّر، و هذه الصّفات منفيّة عنه و هي صفات الخلق، فارادة اللّه الفعل لاغير ذلك بقوله له كن فيكون بلالفظ ولانطق بلسان ولاهمة ولاتفكّر ولاكيف لذلك كما انّه لاكيف له.

(١٤٥)

قوله في القول ١٢١ (و هذا مذهب كافّة اهل العدل من الشّيعة والمعتزلة والمرجئة والخوارج والزيديّة والجبرّة باجمعهم على خلافه)

لااشكال في انّ الشّيعة والمعتزلة تفسيران لكلمة اهل العدل، كما انّه لااشكال في انّ الجبرّة مبتدأ خبر ما بعده، و امّا المرجئة والخوارج والزّيدية فان جعلناها معطوفة على المعتزله يكون الجميع تفسيراً لكلمة اهل العدل مع انّه لم يعهد عدّ المرجئة والخوارج من العدليّة و ان كانت الزيديّة منهم.

و ان كان الواو في قوله والمرجئه استينافاً فالمحذور يرفع من هذه الجهة و لكن يبقى الكلام في نسبته المخالفة في المعنى المذكور الى الخوارج والزيديّة فانّهما يوافقان الشّيعة في المعنى المذكور للشّهادة. نعم المرجئة لايبعد مخالفتهم معنا في هذا المعنى.

والاولى ان تكون المعتزلة عطفاً على الشّيعة فتكونان تفسيرين لكلمة

اهل العدل، ثم تكون المرجئه والخوارج والزيديّة عطفاً على كلمة كافة، يعنى ان هذا مذهب كافة اهل العدل و مذهب المرجئة والخوارج والزيدية، ثم يستأنف بقوله (والمجبّرة باجمعهم على خلافه).

(١٤٦)

قوله في القول ١٢٣ (ولايوالى من يصحّ ان يعاديه)

اقول: النسخ الّتي بايدينا اتفقت على زيادة لافى (لايوالي) والظّاهر انّها زائدة لانّ الفقرتين انّما يحكيهما الشيخ للرّد:

احديهما قوله (فامّا القول بانّ اللّه سبحانه قد يعادى من يصحّ موالاته له من بعد) يعنى ان من كان ظاهره فعلاً الكفر ولكنّ اللّه (تعالى) يعلم انّه يصير في المستقبل مؤمناً محباً للّه (تعالى) فالقول بانّ اللّه يعاديه الآن لفسقه أو لكفره الظّاهر فعلاً يظهر بطلانه ممّا ذكرنا في باب الموافاة و قلنا بأنّ من كان آخر امره الايمان فانّ اللّه (تعالى) يحبّه طول حياته.

والفقرة الثانية قوله (فامّا القول بانّ اللّه ... لايوالى من يصحّ ان يعاديه فقد سلف قولنا فيه في باب الموافاة) اقول: كلمة (لايوالى) مترادف أو متلازم لقوله يعادى فكانّه قال (وامّا القول بانّ اللّه يعادى من يصح ان يعاديه فقد سلف قولنا فيه في باب الموافاة) و معلوم ان سياق نقله لهاتين الفقرتين انه في مقام الرّد عليهما بما ذكره في باب الموافاة، مع انّ الفقرة الثانية على فرض وجود كلمة (لا) في اولها يكون عين ما ذكره في باب الموافاة، لان معناه على هذا: انّ اللّه (تعالى) يعادى العبد الّذي كان ظاهره الايمان والتقوى اذا علم انّه في المستقبل يصير من اعدائه، وهذا عين عقيدته في باب الموافاة.

وامّا اذا اسقطت كلمة لا فالمعنى انّه (تعالى) يوالى الآن من ظاهره فعلاً

الايمان وان كان في المستقبل من اعدائه و هذا خلاف عقيدته هناك. هذا مايرجع إلى العبارة.

واما شرح المعنى فاقول: انّ المفيد قده قد ربط ما اختاره في هذا المسألة بالارجاء والعدل والموافاة و قد علم كيفية ربطها بالموافاة.

واما ربطها بالعدل فلانّا لو قلنا بانّ من ظهر منه الايمان والعمل الصالح في مدة من الزّمان، و كان ايمانه واقعياً حينذاك، وان كفره حدث بعد ذلك فكيف يصحّ الاغماض عن ايمانه و عمله الصّالح في تلك البرهة من الزّمان، و المعاملة معه معاملة من كان كافراً طول عمره، الاّ على ما اختاره في باب الموافاة من انّه لم يؤمن طرفة عين فحينئذ يكون منطبقا على العدل.

واما ربطه بالارجاء فلانّ الارجاء عبارة عن جعل الملاك الأصلى هو العقيدة دون العمل كما عليه الخوارج والمعتزلة، فحينئذ يستقيم الحكم بمن ختم له بالكفر، ان يكون اللّه (تعالى) عدواً له طول عمره مع ما هو عليه من ظاهر الايمان والاعمال الصّالحة، و ذلك لكونه في الباطن غير مؤمن بل كافراً، والمهمّ هو العقيدة.

ويستقيم ايضاً الحكم بانّ اللّه يوالى من يختم له بخير و ان كان كثيراً من عمره على ظاهر الكفر و الفسق لكونه في الباطن مؤمناً تمام عمره.

و قد علم سابقاً ان كلمة الارجاء عند الشيخ ليس بمعنى سقوط العمل رأساً كما عند المرجئة، بل بمعنى اصالة العقيدة و فرعية العلم و عدم دخله في الايمان والكفر لاعدم دخله في الثواب والعقاب اصلاً.

(١٤٧)

قوله في القول ١٢٤ (انها قد تجب الخ)

تشير إلى ما أشار إليه الشيخ الانصاري من اتّصاف التّقيّة بالاحكام الخمسة.

(١٤٨)

وقوله (و لا فيما يغلب أو يعلم انّه استفساد في الدين)

اقول: لّما كانت مسألة التقية من مصاديق باب التّزاحم يراعى المرجّحات المذكورة هنا و حيث انّ الّدين اهم من نفس المؤمن فقاعدة الاهمّ والمهمّ يقتضى ترجيح حفظ الّدين على حفظ النّفس.

(١٤٩)

قوله (وهذا مذهب يخرج عن اصول أهل العدل و أهل الامامة خاصة...)

اقول: يخرج بالتّشديد، مراده قده انّه يستخرج على اصول أهل العدل و الامامة دون غيرهم و عليه فكلمة (عن) امّا تصحيف (على) أو بمعناه.

(١٥٠)

قوله في القول ١٢٥ (كما تقدّم في الصّفة)

اقول: هذا البحث مرّ منه في موارد من كتابه، منها في القول ١٨ والقول ١٩ ولكنّ البحث في الاوّل عن صفاته (تعالى) بالنّسبة إلى ذاته، لا مطلق الصّفة مع موصوفها، و في مقابله المشبّهة والاشاعرة كما أشار اليهما الشيخ في المسألتين.

و بحث عنها في الاسفار ج ٦ ص ١٣٣ و في شرح المواقف ج ٨ ص ٤٤ و في شرح المقاصد ج ٥ ص ٦٨.

و في الثّاني اعني القول ١٩ عن الصّفة والموصوف بقول مطلق و على

النّحو العامّ لا خصوص صفاته (تعالى).

و كلا البحثين لا يرتبطان بالمقام فان الاسم والمسمّى غير الصفة والموصوف واقعاً وان كان ربّما يطلق احدهما على الآخر مسامحة و لهذا قال (الاسم غير المسمّى كما تقدم من القول في الصفة وانّها غير الموصوف) يعني انّ بحث الصّفة والموصوف يختلف عن بحث الاسم و المسمّى و ان كان مختار الشيخ في كلا المقامين الحكم بالمغايرة و عدم الاتّحاد، و هذا هو البحث الرّائج في علم الكلام من انّ الاسم عين المسمّى أو غيره و لكن هذا إيضاً قد يبحث على نحو العموم و انّ الاسم هل له نوع من الاتّحاد مع المسمّى كما ربّما يوهم إليه تقسيم الفلاسفة وجود كل شيئ إلى وجود لفظي و وجود كتبي و وجود ذهنّى و خارجى، و كما يشعر إليه إيضاً ما يوجد في كلام بعض الاصوليين مثل صاحب كفاية الأصول من فانويّة اللّفظ في المعنى و الاسم في المسمّى و كونه ما به ينظر لا ما فيه ينظر و غير ذلك، أو انّ الاسم غير المسمّى كما اختارة الشيخ المفيد قده.

و قد يبحث عن صفاته (تعالى) على الخصوص وانّها هل هي عين المسمّى أو غيره كما يظهر من نسبة الخلاف إلى أهل التّشبيه.

و هذا هو الّذي اطال البحث فيه المتكلّمون بعنوان البحث عن الاسم و المسمّى. فراجع شرح المقاصد ج ٥ ص ٣٣٧ و غيره في غيره و كذا اجود التقريرات ج ١ ص ٨٤ بحث المشتق والكفاية ج ١ ص ٨٥ ولكن مع مغايرة جهة البحث في الأصول والكلام.

(١٥١)

قوله في القول ١٢٦ (وهذا مذهب متفرّع على القول بالعدل والامامة)

اقول: امّا بناء على انكار العدل والقول بالجبر فلا معنى للامر بالمعروف والنّهى عن المنكر، اذ هو امْرُ مجبورٍ لمجبورٍ، أو نهى مجبور مجبوراً فاذا فرضنا انّ المطيعين والعصاة كلّما يفعلونه بارادة اللّه (تعالى) من دون اختيار لهم، فما معنى امرهم بما لايطيقون فعله و نهيهم عمّا لا يقدرون تركه.

وامّا بناء المسألة على الامامة فلانّ من جملة العصاة بل رأسهم و رئيسهم الامراء والسّلاطين، و هم عند أهل السنّة اولوالامر الواجب اطاعتهم و احترامهم، و ايضا ما ذكره من ان بسط اليد فيه مشروط بوجود السّلطان و اذنه و ايجابه، فالخوارج والمعتزلة لايشترطون في الامر بالمعروف والنّهى عن المنكر شرطاً اصلاً، بل يوجبونه على كل حال وامّا بقية أهل السنّة فانّهم يرون بسط اليد للامر بالمعروف و النّهى عن المنكر خروجاً على اولى الامر و شقاً لعصا المسلمين و صيرورة فاعلهما من أهل البغي والفتنة فلايستقيم على قولهم الخروج بالسيف و بسط اليد اصلاً. راجع مقالات الاسلاميين للاشعري ج ص .

وامّا على قول الشيعة فلانّ الامر بالمعروف والنّهى عن المنكر واجبان ولكن باللّسان والازيد منه مشروط باذن الامام المعصوم(ع)، و من هنا ظهر أنّ مراده بالسّلطان الامام المعصوم اذ لامعنى لاشتراطه باذن سلطان الجور.

ولواريد بالسّلطان غير المعصوم فلايحصل له بسط اليد الاّ بعد وجود السّلطان الجديد والاّ فلا معنى للخروج على سلطان باذنه، والمفروض انّه لاسلطان لهم الاّ بعد بسط اليد فيتوقّف كل من بسط اليد و اذن السّلطان على الآخر و بطلانه دليل على ارادة الامام من السّلطان.

(١٥٢)

قوله في القول ١٢٧ (وان تعلّق بالوجود بافعال قبيحه ...)

بعد ماظهر من تصريحاته قده انّه ممن يرى امتناع اجتماع الامر و النّهى لاجوازه فيما اذا اجتمعا، فحينئذ تحتمل هذه العبارة وجهين

احدهما: انّ العبادة اذاستكملت شرائطها واجزائها فلايضرّها الأمور المقارنة بها اذ كانت محرّمة أو قبيحة، مثل النظر إلى الاجنبيّة في حال الصّلاة، فانها من المقارنات الوجوديّة للصّلاة لامن الأمور المتّحدة معها وجوداً.

الثّاني انّ العبادة اذاستجمعت الاجزاء والشّرائط في نفسها يحكم بصحّتها وان تعلق وجودها الخارجى بافعال قبيحة تصدر من فاعلها، ولكن لافى حال الصّلاة بان تصدر العبادة من مؤمن فاسق، فانّ اتّحاد الفاعل يكون سبباً لربط العبادة و تعلّقها بافعال قبيحة تعلّقاً ما.

و هذا هو الّذي يعبّر عنه في الفقه بشرائط القبول وانّ شارب الخمر والعاقّ لوالديه وفلان و فلان لاتقبل صلاتهم ويفرقون بينها و بين شرائط الصحّة.

(١٥٣)

قوله في القول ١٢٨ (واستعماله على الاغلب في العصيان)

عطف على كلمة (ظاهر) يعني لابأس به اذا لم يكن بضرر أهل الايمان ولايكون استعماله على الاغلب في العصيان.

وحاصله انّ المتابعة معهم يجوز بشرطين، احدهما عدم تضرّر أهل الايمان، الثّاني ان لايكون مشوباً بكثرة المعصية بحيث يكون غالباً مبتلى بالمعصية كما هو شأن بساط أهل الجور من كثرة الفسق والفجور والظّلم.

وهنا بحث لازم و هو الفرق بين هذه العناوين الخمسة المذكورة في عبارة المفيد قده فنقول: المعاونة عبارة عن تهيئة الاسباب والمقدّمات لفعل الظّالم مثل

تهيئة السّيف لقتله شخصاً فان كان مؤمناً فحرام وان كان مهدور الدّم فجائز أو واجب كما أشار إليه.

واماّ الاعمال من قبلهم فهو الدخول في الدّوائر الحكومية و قبول الاشغال والمناصب الرسميّة و هذا هو الّذي حكم بحرمته الاّ من يأذن له امام الزّمان أو نائبه عند الاماميّة.

واماّ المتابعة لهم فهو قبول رئاستهم وعدم الخروج عن تحت رايتهم وكونه رعية وتبعاً لهم بحيث يعد من اتباع حكومته فحكم بجوازه بشرطين كما اشرنا.

واماّ الاكتساب منهم فهو يحتمل معنيين، احدهما مطلق الصّناعة والتجارة معهم مثل ان يكون بنّاء يبنى لهم الدّار كغيرهم وتاجراً يبيع منهم المتاع كغيرهم.

الثّاني انّ يختص بهم بحيث يقال مثلاً بنّاء الحكومة أو تجّارها أو الّذي يشترى أو يبيع للحكومة فقط كما أشار إليه الشيخ الانصاري.

واماّ الانتفاع باموالهم فهو مثل اخذ جائزتهم أو شراء الاموال الّتي كانت بايديهم من دون وجود شيئ من العناوين المذكورة سابقاً.

ولتفصيل البحث راجع مبحث معاونة الظّالمين و مبحث جوائز السّلطان من كتاب مكاسب الشيخ الانصاري.

(١٥٤)

قوله (ولست اعرف لهم موافقاً لاهل الخلاف)

اى من أهل الخلاف والسبب في اختصاص هذه الاحكام باهل الامامة و عدم وجود موافق لهم من المخالفين هو اختصاصهم باشتراط العصمة في حاكم المسلمين وامامهم، ولازمه كون كل من جلس مجلسهم ظالماً غاصباً و كل من شاركه في ظلمه شريكا معه، واماّ أهل الخلاف فلايوجد فيهم من يشترط

العصمة في الامام، بل اتّفقوا على تصحيح الحكومات الجائرة في الجملة وان اختلفوا في امور جزئيّة.

وامّا حكومة الفقيه و ولايته فهي من فروع ولاية الامام وحكومته(ع) لاشيئ في مقابلها حتّى ينافي اشتراط العصمة.

(١٥٥)

قوله في القول ١٢٩ (لاستحالة حصوله الاّ و هو فيه)

لاخلاف بين الشّيعة في انّ ملاك حجّية الاجماع كشفه عن قول المعصوم(ع) ولكن يمكن تفسير هذا بمعنى انّ حجية الاجماع يتوقّف على احراز اشتماله على قول المعصوم(ع) فالواجب لمن يدّعي الاجماع احراز امرين: الاوّل احراز اتّفاق العلماء، الثّاني احراز وجود رأى المعصوم(ع) فيهم و حينئذ يأتي اشكالات عديدة تعرّضوا لها في علم الأصول اهمها انّ من احرز رأى المعصوم فلاحاجة له إلى آراء البقيّة و هل نسبة آرائهم إلى الحجّة الواقعية الاّ كنسبة الحجر إلى الانسان، و من لم يحرز رأيه فلما ذا يتكلف لجمع آراء الفقهاء، و يمكن تفسيره على نحو لايرد عليه هذا الاشكال بانّ آراء العلماء امارة عقلائيّة و شرعيّة تكشف عن رأي المعصوم(ع) كشفاً نوعياً مثل كون خبر الثّقة و نحوه كاشفاً عنه و عليه فاحراز الاجماع احراز لرأى المعصوم(ع) بالملازمة، الاّ ان يقوم دليل في مورد على عدم كون الاجماع فيه كاشفاً، والاّ فالاصل في الاجماع اشتماله على رأي المعصوم(ع).

و إلى هذا أشار الشيخ المفيد قده بقوله (لاستحاله حصوله الاّ و هو فيه).

(١٥٦)

قوله (ويخالفهم فيه الخ)

ليست مخالفتهم مع الشّيعة في حجّية الاجماع اذ هم اشد تمسّكاً بالاجماع منّا بل مخالفتهم في كون حجّيّتة بتبع قول المعصوم(ع) كما انّ الحجّة عندنا اجماع علماء الشّيعة فقط، وامّا عند كلّ فرقة فاجماع علمائهم، فكما لاتضر باجماعنا مخالفة علماء العامّة بل يقوّيه كذلك لايضرّ باجماعهم مخالفة علماء الشّيعة بل يقوّيه.

(١٥٧)

قوله في القول ١٣٠ (مايدلّ على صدق راويه)

اقول: ذكر الرّاوى لايدلّ على اختصاص دليل الصّدق على القرائن السنديّة مثل الوثاقة و نحوها بل المراد كل دليل من سند الرّواية أو متنها مثل كونه موافقا للكتاب و مخالفاً للعامّة أو نحو ذلك ممّا ذكروا.

كما انّ دلالته على صدق الخبر اعمّ من الدّلالة الشّخصية أو النّوعية بانّ تفيد الاطمينان النّوعي وغير ذلك فليس مراده ما نسب إلى السيّد المرتضى من انكار حجّية الخبر الواحد.

والقرينة على ما ذكرت اسناده رأيه إلى جميع الشّيعة بل جميع المسلمين غير متفقهة العامّة واصحاب الرأى.

اذ لو كان رأيه في الخبر الواحد رأى السيّد المرتضى لكان رأيه مخالفاً لجمهور الشيعة ولجمهور المسلمين أيضاً و موافقاً لمتفقهة العامة واصحاب الرأى فانّهم يفرطون في ردّ الاخبار الآحاد.

(١٥٨)

قوله في القول ١٣١: (انّ حكاية القرآن قد يطلق عليه اسم القرآن.)

وقع البحث بين العدليّة و غيرهم في قدم كلام اللّه(تعالى) الّذي اوحى به

إلى انبيائه عليهم السلام فاختار الاشاعرة والحشويّة قدم كلامه(تعالى) وانّه عين ذاته أو لاهو ذاته و لاغيره إلى آخر ماذكروه، ثم فرّعوا على ذاك البحث بحثاً آخر و هو انّ ما كتب في المصاحف و ما يقرء في المجالس هل هو أيضاً عين كلام اللّه(تعالى) حتى يكون قديماً و متحداً مع ذاته(تعالى) أو لا، و اختار اكثرهم انّه أيضاً قديم لانّه عين كلام اللّه(تعالى)، و بعضهم تلجلج في بيانه فقالوا بانّه عينه من جهة و غيره من جهة اخرى، و آراء نحو ذلك، حتى انّ بعضهم حكم بقدم ورق القرآن و جلده و اتحادهما مع ذاته (تعالى)، و لم يخطؤا هدفهم لانّ الهدف من اختراع عقيدة قدم القرآن هو ادخال عقيدة التجسيم في هذا القالب بعقيدة المسلمين، اذ لايخفى على احد ان ما تقرء هواء و ما يكتب حبر و قرطاس فاتحاده مع المحكي تأليه للجسم والهواء.

(١٥٩)

قوله في القول ١٣١ (ويخالف فيه)

اقول: قال العلاّمة الزنجاني (فالالفاظ والعبارات المنزلة على الانبياء على السن الملائكة دلالات على ذلك الكلام الازلي القديم فالمدلول عنده قديم والدلالة محدثة). اقول: هذا مافسّر المتأخّرون من الاشاعرة كلام شيخهم الاشعري أو بالاصحّ ان نقول انّهم اوّلوا كلامه و اعتذروا عمّا يلزمه من المناقضات بهذه التّوجيهات.

ولكن الدقة في كلامه و كلام المتبحّرين في فهم مذهبه يؤيّد ما صرّح به هو في كتبه و اتباعه المخلصون له: من ان كلام اللّه الّذي هو قديم هو عين المكتوب في المصاحف والمقروء على الالسن و انّ المقروء والمكتوب قديمان والقراءة والكتابة حادثتان ولتوضيح المطلب ننقل عبارة شرح المواقف حتّى يتضح

المراد، فانّه بعد ما اتمّ البحث عن كلام اللّه (تعالى) قال:

(... اعلم انّ للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام اللّه (تعالى) على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب و محصولها: ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ و اخرى على الامر القائم بالغير، فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه انّ مراده مدلول اللفظ وحده، و هو القديم عنده وامّا العبارات فانما تسمّى كلاماً مجازاً لدلالتها على ما هو كلام حقيقي، حتّى صرّحوا (بانّ الالفاظ حادثة على مذهبه ايضاً، لكنّها ليست كلامه حقيقة، و هذا الّذي فهموه من كلام الشّيخ له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم اكفار من انكر كلاميّة ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدّين ضرورة كونه كلام اللّه (تعالى) حقيقة، و كعدم المعارضة والتّحدى بكلام اللّه (تعالى) الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتفطّن في الاحكام الدينيّة فوجب حمل كلام الشّيخ على المعنى الثّاني فيكون الكلام النفسي عنده امراً شاملاً للّفظ و المعنى جميعا قائماً بذات اللّه (تعالى)، و هو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصّدور، و هو غير الكتابة والقراءة والحفظ... وهذا الحمل لكلام الشّيخ ممّا اختاره الشّيخ محمّد الشّهرستانى في كتابه المسمى نهاية الاقدام، ولا شبهة في انّه اقرب إلى الاحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة).

انتهى كلام الجرجاني و هو و الشهرستاني، اعرف بمذهب الاشعرى من غيرهما.

(١٦٠)

قوله في القول ١٣٢ (... وليس هو رفع اعيان المنزل منه ...)

اقول: يشير بهذا إلى ما ذهب إليه العامّة من نزول سور و آيات نسخت تلاوتها و بقيت احكامها مثل آية الرّجم و سورة الخلع و غيرهما ممّا رووه في صحاحهم و مسانيدهم، والاصل في اختراع هذه العقيدة كثره روايات تحريف القرآن في كتبهم المعتبرة فرأو انّهم لو اعترفوا بالآيات الواردة في هذه الروايات شنّع عليهم مخالفوهم بسبب القول بالتّحريفات الكثيرة، ولو انكروا صحّة هذه الرّوايات على كثرتها و صراحتها سرى الشّك في جميع رواياتهم وصحاحهم و مسانيدهم، و تكذيب جمع من اعاظمهم مثل عمر بن الخطاب و عائشه و غيرهما فالتجأو إلى اختراع هذه العقيدة المتناقضة في نفسها اذ ما معنى كونه من القرآن ولكن لايقرء في القرآن بل خارجه.

واشار إليه في آخر البحث بقوله (ويزعمون انّ النسخ وقع في اعيان الآى...).

(١٦١)

قوله (انكروا نسخ ما في القرآن على كلّ حال)

اقول: و يظهر من سيّدنا الاستاد المرجع الديني الكبير السيّد ابوالقاسم الخوئي رحمة الله عليه في كتابه «البيان» انكار وقوعه مع الاعتراف بامكانه.

(١٦٢)

قوله في القول ١٣٣ (قول أهل الخلاف ...)

هنا نكات تجب الاشاره إليها.

الف: ما نقل العلامة الزنجاني عن الشافعي و احمد و غيرهم من عدم نسخ القرآن بالسنّة ولا السنّة بغيرها من قبيل قوله تع: ويقولون في افواههم ما ليس في قلوبهم، لكثرة ما نقضوا من احكام الكتاب و سنّة النبيّ(ص) بسنّة

الشّيخين منها متعة النّساء و متعة الحجّ و غسل الرجلين في الوضوء و غير ذلك، وان احتالوا كثيراً في اخراجه من النسخ و ادخاله في باب آخر.

ب: ذكر الشافعي في الرّسالة باب (الناسخ والمنسوخ الّذي يدلّ الكتاب على بعضه والسنّة على بعضه) و لّما نراجع المثال الّذي ذكره نرى انّ النّاسخ الاصلي فيه هو السنّة وانّما ضمّ إليه آية مع اعترافه بعدم دلالتها ليتخلّص من لزوم محذور نسخ القرآن بالسنّة. فراجع حتى تعرف صدق كلامنا.

وقال الايجى في مختصر الأصول لابن الحاجب: الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر و منع الشافعي رض، لنا ما تقدم واستدلّ بان لاوصية لوارث نسخ الوصية بالوالدين والاقربين، والرجم للمحصن نسخ الجلد الخ و قال التفتازاني في شرحه. اقول هذا عكس ماتقدم و هو نسخ القرآن بالخبر المتواتر و قد اختلف في جوازه والجمهور على جوازه و منعه الشافعي رحمه اللّه.

و قد اعترف السيد شريف الجرجاني في الحاشية بانّ نسخ الكتاب بالخبر الواحد أيضاً جوّزه بعض الفقهاء.

و قال الشيخ الطّوسى قده في العدّة ص ٤٥ ذهب المتكلّمون باجمعهم من المعتزلة و غيرهم و جميع اصحاب ابي حنيفة و مالك إلى ان نسخ القرآن بالسنّة المقطوع بها جائز و إليه ذهب سيّدنا المرتضى رحمه اللّه و ذهب الشافعى و طائفة من الفقهاء إلى انّ ذلك لايجوز و هو الّذي اختاره شيخنا ابوعبداللّه ره، ... ثم انّ الشّيخ ره زيّف ادلّة الطّرفين و اجاب عن جميعها و توقّف في المسألة.

ج: أكثر الباحثين عن هذه المسألة جعلوا البحث لفظياً بحيث انّهم بالنّسبة إلى معنى واحد هو في الواقع نسخ اعترفوا بصحّته بعد تسمية تخصيصاً أو تفسيراً، و انكروا نفس المعنى اذا سمّوه نسخاً و قد تكرّر هذا المعنى في كتبهم

الاصوليّة والكلاميّة، ومن هذا الباب ما نقله العلاّمة الزنجاني عن الاعتبار للحازمي ص ٢٧ طبع هند، فانّه نقل عن احمد هكذا (عن ابي داود السجستاني قال سمعت احمد بن حنبل و قد سئل عن حديث السنّة قاضية على الكتاب قال لااجترئ ان اقول فيه و لكن السنّة تفسّر القرآن ولا ينسخ القرآن الاّ القرآن).

د: قال العلاّمة الزّنجاني قده: ويظهر من كلام المصنّف انّ القائل بجواز نسخ القرآن بالسنّة لم يكن موجوداً في زمانه من الشّيعة حيث لم يذكر خلافاً من الشّيعة و انّما نسبه إلى كثير من المتفقّهة والمتكلّمين ...).

اقول: مادرى كيف استظهر عدم وجود القائل من الشّيعه من قول المصنّف (والقول بانّ السنّة لاتنسخ القرآن مذهب أكثر الشّيعة ...) اليس مقابل الأكثر هو الكثير، و على فرض التنزّل افلا تدلّ هذه العبارة على عدم اتّفاق الشّيعة على هذا القول و وجود المخالف منهم في المسألة ثم الاغرب منه استظهاره عدم وجود المخالف في زمانه قده وليس في عبارته قده ما يستظهر منه ذلك اصلاً.

مضافاً إلى ما مرّ من عبارة الشيخ الطّوسي قده من اختيار السيّد المرتضى لهذا القول.

هـ: البحث في نسخ الكتاب بالخبر المتواتر لم يدّع احد فيها الاجماع لامن الشّيعة ولامن السنّة فما عن العلاّمة الزّنجاني من انّ هذا القول (نسخ الكتاب بالسنة) ظهر في العصر المتأخّر ... فيكون ملحوقاً بالاجماع) خلط بين نسخ الكتاب بالخبر المتواتر و بين نسخ الكتاب بالخبر الواحد فالثّاني قد ادّعى الشيخ في العدة الاجماع على عدم وقوعه مع امكانه عقلاً والاوّل اختلفوا في الوقوع من دون ان يدّعى احد الاجماع على وقوعه و حتى الشيخ المفيد مع اختياره له.

و: قوله (ظهر في العصر المتأخر حيث وقفوا على اقاويل العامّة ...)

اقول: العامّة اولى منّا بان يمنعوا من نسخ الكتاب بالسنّة و ذلك لانّ السنّة عندهم كلام النّبي(ص) الّذي قد يهجر كما قاله عمر العياذ باللّه.

وامّا عندنا فالسنّة عين الكتاب معنى لانّه لاينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فلافرق بين السنّة والكتاب الاّ في انّ الكتاب اوحى إليه بالفاظ و معانيه والسنّة من عند اللّه معنى لالفظاً.

(١٦٣)

قوله في القول ١٣٤ (فناء بعض الاجسام فناء لسائرها)

اقول: الدّليل على فناء العالم ان كان هو ماذكره ابوهاشم فقد اجاب عنه قده اجمالاً في القول ٨٧ واجيب تفصيلاً في كتب الشّيعة والمعتزلة والاشاعرة، مضافاً إلى انّ ما يعتقده المسلمون موت جميع الاحياء عند نفخ الصّور لافناؤهم بالمعنى المصطلح عند المتكلمين وان كان ظاهر الآيات والرّوايات الدّالة على فناء العالم مثل قوله(تعالى) «كلّ من عليها فان» و نحو ذلك ابتداء فناء العالم و من فيه، ولكن التامّل في جميعها والاقتصار على الظّهورات العرفية يقتضي حملها على موت الاحياء لاانعدام الموجودات، و بعبارة اخرى الفناء العرفى لاالكلامي والفلسفي كما أشار إليه صاحب الكفاية قده من ان العرف يرى الموت فناءً وانعداماً.

هذا اجمالاً وامّا تفصيلاً فقوله(تعالى) كلّ من عليها فان، الضّمير يرجع إلى الارض فالمراد كل من على الارض، والجنّة والنّار ليستا في الارض، وامّا قوله(تعالى) و نفخ في الصّور فصعق من في السّموات والارض الاّ من شاءاللّه ثم نفخ فيه اخرى فاذاهم قيام ينظرون الزّمر ٦٩ فهو مضافاً إلى عدم دلالته

بالفناء ولاشيئ آخر الاّ (الصّعق) و هو كما قال الطّريحي في مجمع البحرين يصعقون اى يموتون. (و قوله خرّ موسى صعقا اى مغشياً عليه من هول مارأى يقال صعق الرّجل صعقةً اى غشى عليه من الفزع ... لخوفه تصعق الاشياء اى تفزع) فله معان ثلث الفزع و ان يغشى عليه من الفزع أو يموت و ايّاً من المعاني الثلاث اريد فلايدلّ الاّ على فزع من في السّموات والارض أو غشيانهم من الفزع أو موت الاحياء منهم واين هذا من الفناء.

غاية ما في الباب على فرض شمولها للجنّة والنّار يدلّ على موت الاحياء الموجودين فيهما أيضاً فيما بين النّفختين ولا استحالة فيه.

مضافاً إلى ان استثناء قوله(تعالى) (الاّ من شاء اللّه) يدلّ على عدم العموم في الآية واذا انتفى العموم فلا دليل على شمول المستثنى منه للجنّة والنّار فلعلّهما من مصاديق الاستثناء.

وامّا الجواب عن قوله(تعالى) كلّ من عليها فان بانّ المراد بالهلاك استفادة الوجود من الغير و هما هالكان بهذا المعنى.

فغير صحيح لانّ القرآن لايتكلم باصطلاح المتكلّمين والفلاسفة بل بالمعنى العرفى، والعرف يرى الموت فناء كما ذكره صاحب الكفاية ج ٢ بحث تقليد الميت، فالصحيح ما مرّ من اختصاصه باهل الارض اوّلاً واختصاصه بذوى العقول منهم ثانياً و كون الفناء بمعنى الموت ثالثاً.

(١٦٤)

قوله (خلقهما في هذا الوقت عبث الخ)

اقول: لم يدلّ دليل من عقل و لا نقل على انحصار فائدة خلق الجنّة والنّار في كونهما جزاء للمطيعين أو العاصين مضافاً إلى انّ دعوة العباد و تخويفهم

إلى جنة و نار موجودتين اشد تاثيراً في نفوسهم من دعوتهم إلى جنّة سوف يخلق، و تخويفهم من نار سوف يوجد بعد آلاف سنّة، و هذه مصلحة عظيمة تكفي في اخراج خلقهما من الآن من كونه عبثاً.

مضافاً إلى عدم امكان احاطة علمنا بجميع المصالح و المفاسد الواقعيتين، اذ لعلّ هناك مصالح كثيرة و عظيمة خفيت علينا.

(١٦٥)

قوله (كابي هاشم)

قد مرّ ذكر ابي هاشم في الفرقة الاولى حيث قال: فقال ابوهاشم بن الجبائي ثم قال و قال الآخرون يعنى فرقة اخرى و عليه ذكر ابى هاشم في هذه الفرقة غير مناسب، والصحيح وقال الآخرون و هم المتقدمون على ابى هاشم فبدّل كلمة (على ابى هاشم) بكلمة (كابي هاشم) ولذا ورد في نسخة آستان قدس و نسخة الرّوضاتى (المتقدمون لابي هاشم) و هذا اقرب إلى الحقيقة لمجيئ اللام بمعنى على.

(١٦٦)

قوله في القول ١٣٥ (انّما هو على الاستعارة دون الحقيقة)

اقول: لاباس بنقل عين الآيات ثم النّظر في قبولها للتأويل، من جملتها قوله (تعالى) في سورة النّور ٢٤ «يوم تشهد عليهم السنتهم و ايديهم و ارجلهم بما كانوا يعملون» و منها في سورة يس ٦٥ «اليوم نختم على افواههم و تكلّمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون» ومنها في سورة فصّلت ٢٠ «حتّى اذا جاؤها شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون ... و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا اللّه الّذي انطق كلّ شيئ و هو خلقكم اوّل

مرّة واليه ترجعون و ما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم ان اللّه لا يعلم كثيراً مّما تعملون.

هذه المسألة مثل كثير من المسائل الّتي كان القدماء من المتكلّمين بناؤهم على لزوم تأويلها لمصادمتها للعقل و جعلوا استحالة تكلّم السّمع والبصر واليد والرّجل مثل المحالات الذّاتيّة الّتي يجب تأويل ظواهر الكتاب والسنّة لاجلها، و قد مرّ نظيرها في مسألة حضور امير المؤمنين عند المحتضرين و مسائل اخرى أشرنا سابقاً إلى مافيها من الاشكال و كذا رؤية الاعمال و سماع الاقوال يوم القيامة.

و خلاصته هنا انّ تكليم اليد والرّجل مثلاً ليس من المحالات الذّاتية بل من المحالات العاديّة الّتي تخالف النّواميس الجارية في هذا العالم لعدم تعلق ارادته (تعالى) بها، لا لعدم قابليّتها للارادة أو خروجها عن حدّ الامكان، فقد وقع تكليم الحصى في يد رسول اللّه (ص) و تكليم الذّئب والضّبّ والشّجر و حيث انّ الدّار الآخرة دار حيوان فلايبعد ان يكون كل شيئ متكلّماً هناك كما يظهر من قوله (تعالى) (انطقنا اللّه الّذي انطق كل شيئ، ولو كانت مجرّد الدّلالة العقلية و نحوها فما معنى قولهم لم شهدتم علينا، و جوابها بانطقنا اللّه الّذي انطق كل شيئ.

وهناك شبهة قويّة يشترك فيها المعنى الحقيقي والمجازي و هي انّ انطاق الجوارح اذا كان بالقدرة القاهرة و من دون اختيار منها كما هو ظاهر الآيات فما فائدة شهادتها، اذ الفائدة في الشّهادة ثبوت المطلب لمنكره بحيث لا يمكنه الاعتراض، فاذا فرضنا انّ اللّه (تعالى) ينطق الجوارح على طبق مايريد فامّا ان يكون المجرم يعترف بالحقيقة فحينئذ يكفيه شهادة اللّه (تعالى)، وامّا ان يكون في

مقام العناد والانكار كما يظهر من عتابهم على جوارحهم لم شهدتم علينا، و عليه فشهادة الجوارح الجاءً واضطراراً كيف تكون دليلاً على صحّة المدّعى و تماميّة الحجّة عليه، و له ان يقول يا ربّ لااقبل شهادتها لانّها مجبورة مقهورة.

والتّحقيق في الجواب يقتضي حمل كلام الجوارح سواء كان من سنخ الكلام الواقعي أو كلاماً مجازياً على انّ المراد بانطاق اللّه (تعالى) لها خلقه لها على نحو يدّخر في ذاتها الحوادث والماجريات مثل المسجّل أو مثل مايعرفه علماء الاثر في الاجزاء الباقية من الحيوانات القديمة من العلائم الّتي يعرفون بها مدّة عمرها و سائر شرائطها.

وحيث انّ دلالة هذه العلائم أو دلالة صور الافلام واصوات المسجّلات على مدلولاتها دلالة عقليّة واقعية وليست دلالة جعليّة أو قهرية بالاعجاز و نحوه بل مثل دلالة الدّخان على النّار وسائر الآثار على المؤثّرات.

فلو كان استخراج الكلام من الاعضاء والجوارح مثل استخراجه من شريط المسجّل و دلالته على اصله المأخوذ منه و دلالة صورالفلم على اصلها و دلالة ساير الدّوال القهرية الطبيعيّة على مدلولاتها.

فحينئذ يكون تكلمّها بمعنى انطاقها بما في ذاتها من اثر الجرم لاايجاد شيئ ليس فيه، فمنشأ كلامها و نطقها هو الاثر الّذي احدثته المعصية في اليد والرجل و غيرهما، و انطاقه (تعالى) و تكليمه لها ليس الاّ استخراج ما في ذاتها من الآثار أو الكلام.

ولاريب في تماميّة الحجّة بمثل هذا النّطق والتّكليم ولذا لايعترضون عليه كما اعترضوا بشهادة الملائكة لكونها دلالة واقعيّة كاشفة عن الامر السّابق كشفاً بيّناً مطابقاً لقانون العدل والحقّ.

(١٦٧)

قوله في القول ١٣٧ (و جماعة من أهل الشّيعة غيرها)

يعني غير الاماميّة، و هم بعض الفرق غير الاماميّة و هذا التعبير منه قده شاذّ لم يعهد في غير المقام، ولا يناسب تبديله باهل السنّة لعدم وجوده في النسخ و عدم ملائمته لما بعده ولو قلنا بزيادة كلمة «أهل» كان انسب.

(١٦٨)

قوله في القول ١٣٨ (يتخصّص في اللفظ باسم معيّن)

اقول: مراده به القضيّة الشّخصية وقوله (فامّا المبهم من الاخبار في الالفاظ والمعانى) ربّما يتوهّم شموله لجميع القضايا غير الشّخصية، ولكنه باطل لمنافاته مع شرطيّة الابهام في الالفاظ والمعاني فلاتشمل القضايا الكلّية مثل كلّ انسان حيوان أو لاشيئ من الانسان بفرس، بل يختصّ بالقضايا الجزئية والمهملة مثل قولنا بعض الانسان فاسق أو الانسان الفاسق موجود أو رايت انساناً فاسقاً.

وعليه فنقول ان كانت القَضية الجزئية صادقة في جزئيّته كالامثلة المذكورة فلماذا لايحكم بصدقها فقط بل يجعل مردداً بين الصدق و الكذب وان كانت كاذبة حتّى في جزئيّتها فلااشكال في كذبها لاكونها مردّدة بين الصدق والكذب و هذه مثل قولنا بعض الانسان حجر ونحوها وان اريد الفرد المعيّن الّذي لايعلم مراد المتكلّم فيه مثل قوله جعفر امام ولم يعلم انّه اراد جعفر الصّادق أو جعفر الكذّاب فهذا لايختصّ بالمجنون والطّفل بل في غيرهما أيضاً بل جيمع الاقسام الّذي ذكره يساوى فيها المجنون وغير المجنون كما يظهر بالتأمّل.

(١٦٩)

قوله في القول ١٣٩ (وليس يصح على الكلام البقاء من حيث يستحيل

ذلک على الاعراض كلّها)

اقول: قد بطلت هذه المباني مع مابنى عليها لا في مقام البحث العلمي والفرض بل في مقام العمل والواقع اذ الاصوات تسجّل وتكثّر و تنقل من محلّ إلى محلّ وتذاع بالرّاديو والتّلفزيون وغيرهما.

وامّا قوله (ولانّه لوبقى لم يكن ماتقدّم من حروف الكلمة اولى بالتأخّر والمتأخر اولى بالتّقدم وكان ذلک يؤدّى إلى افساد الكلام)

الصحيح هكذا (لم يكن ماتقدّم من حروف الكلمة اولى بالتقدم والمتأخر اولى بالتأخّر) أو هكذا (لكان ماتقدم الخ ما في العباره).

وعلى ايّ نحو كان فالاستدلال غير تام اوّلاً لانّ ادلّ الدليل على شيئ وقوعه و ثانياً اجتماع اجزاء الكلمة في الوجود انّما يكون سبباً لزوال الترتيب بينها لوكان ترتيبها زمانياً فقط وامّا الترتّب الذّاتي الّذي يوجد بين جميع اجزاء الكم المنفصل مثل اجزاء الزّمان والعدد وغيرهما فهذا لاينتفى بمضىّ الزّمان واجتماع جميع اجزاء الكلمة في زمان واحد لانّ ترتيبها الذّاتي باق كما في الكتابة.

(١٧٠)

قوله في القول ١٤١ (في الزّيادات في اللّطيف)

اقول: من اوّل الكتاب إلى رقم ٨٢ كلها كانت من المسائل الاصلية الكلامية و من رقم ٨٢ إلى رقم ١٠٥ بحث عن اربع وعشرين مسألة من المسائل الكلامية.

ثم من مسألة ١٠٥ فما بعد انتقل من اللّطيف إلى سائر المسائل إلى رقم ١٤٠ ثم رجع إلى اللّطيف من القول ١٤١ إلى القول رقم ١٥١ ثم انتقل إلى سائر

المسائل إلى آخر الكتاب ستة مسائل الاّ القول رقم ١٥٥ فانه قال فيه (وممّا يضاف إلى الكلام في اللطيف) ثم المسألة ١٥٧ في النجوم و عليه فيصير عدد اللّطيف سبعاً وثلثين مسألة ٣٧ و بقية المسائل مأة و عشرون مسألة والجميع مأة وسبعة و خمسون مسألة .

(١٧١)

قوله في القول ١٤١ (من العلم بوجود الذاهب في الجهات)

اقول: لاشك انّ هذه المسائل سرت إلى الكلام من الفلسفة، ولهذا كان بحث المتكلّمين فيها سطحيًا و ماذكره قده لايتم لامكان تعلّق الحسّ بالاعراض ويكون العرض حال حركة معروضه متخصّصاً بخصوصيّة يعلم عقلاً حركة معروضه من خصوصية محسوسة في العرض من دون تعلق الحسّ بالجسم.

قوله (لانّ كثيراً من العقلاء قد شكّوا في وجود العرض)

اقول: البحث عن الواقعيات والحقايق الخارجيّة لاتنفع فيها هذه الاستحسانات ونقل الآراء وكثرة قائلها أو قلّته وان كان اصل مدّعاه اقرب إلى الواقع لتأييد الفلسفة الجديدة له .

(١٧٢)

قوله في القول ١٤٢ (و محال ان يكون اللابّث قاطعاً)

اقول: المدّعى لحركة جميع الاجسام بحركة بعضها يلتزم بعدم وجود لابث فيها عند حركة واحد منها فلايلزم المحال المذكور و لايرى هذا محذوراً.

(١٧٣)

قوله في القول ١٤٣ (يؤدّى إلى اجتماع المتضادّات)

اقول: لعلّ مراده انّ الثّقيل مع فرض كونه ثقيلا معناه خرقه للهوآء و

معنى وقوفه في الهوآء عدم خرقه للهوآء و لازمه اتّصافه بالخفّة و عدم كونه ثقيلاً فلزم كون الهواء رقيقاً و ثخيناً و كون الثقيل خفيفاً.

ولكن هذا على فرض تماميّته استحالة بشرط المحمول بعكس الضّرورة بشرط المحمول يعني مع فرض بقاء الثقيل على ثقله و بقاء الهواء الرقيق على رقّته يلزم المحال، والمدّعي يدّعي وقوف ذات الثقيل اعني الطّيارة مثلاً في الهواء الرّقيق وان تبدّل ثقله إلى الخفّة بسبب السّرعة، وانّ النّبي أو الامام أو أي صاحب معجزة و كرامة حيث انّه في نفسه له جسم ثقيل في نفسه وان تبدّل ثقل جسمه إلى الخفّة لشدّة ميل روحه إلى فوق بسبب غلبة جانب الروح وتشبّه جسمه بروحه في الخفّة نظير العطر الّذي يؤخذ من ماء الورد الّذي هو جسم ثقيل و مع ذلك لايمكن حفظه داخل الزّجاجه فانّه يطير إلى الهوآء فاذا فرضنا ان ذات ما هو ثقيل مع قطع النظر عن خصوصية المورد وقف في الهوآء فهذا كاف في المقام ولاتحتاج إلى فرض بقائه على صفة الثقل و بقاء الهواء على صفة الخفّة.

ولكن المهمّ الّذي يريده الشيخ المفيد وغيره من المتكلّمين اثبات الاعتماد على القوانين الطبيعيّة الّتي تحكم في العالم والنّواميس والانظمة الكونيّة الّتي تجري فيها و يخضع لها عالم الكون في مقابل الاشاعرة والحشويّة الّذين ينكرون الاسباب والمسبّبات بالكلّية و هذا لاريب في صحته كما ذكره قده.

اذ لولا ثبوت هذه القوانين لم تكن للمعجزات قيمة اصلاً، فاذا فرضنا عدم وجود قانون يحكم بعدم امكان وقوف الثقيل في الهواء الخفيف) فما قيمة عروج رسول اللّه(ص) بجسمه إلى السّماوات وهكذا فالشيخ المفيد يؤكّد على عموم القوانين و تحتّمها حتى يكون خرقها واستثنائها في بعض الموارد دليلاً

على انّه من عند اللّه الّذي فرض هذه القوانين على الكون وينقضها اينما اراد.

(١٧٤)

قوله في القول ١٤٤ (وذلک محال)

اقول: هذه المسائل العشر بعضها احكام عقلية ضرورية يلزم من فرض خلافها المحال العقلي الّذي لاتتعلّق القدرة به، منها هذه المسألة والّتي تلته لانها تقتضي حدوث المعلول بلاعلّة والقول ١٤٨ و بقية المسائل و الامثلة الّتي ذكرت في ضمنها مثل ما ذكر في القول ١٤٥ احكام ضروريّة خارجيّة للملازمة الّتي جعلها اللّه بين الاسباب والمسبّبات ويمكن نقضها له (تعالى) اذا اراد، ولكنه لايريد نقضها الاّ في الواحد من المليون و في خصوص موارد الاعجاز و اظهار الكرامات، فاطلاق الشيخ المفيد كلمة (المحال) على كلا القسمين في مقابل الّذين يرون العالم فوضى لاقانون فيها، لا في مقابل الّذين يدعون ثبوت المعجزات والكرامات و نقضه تعالى للقسم الثّاني في موارد نادرة.

كما انّه قده لايريد من ذكر (المحال) في القسمين تساويهما من جهة نوع المحال اللاّزم فيها، بل اشتراكهما في اصل الاستحالة وان اختلفا في كونها محالاً عاديا أو ذاتياً.

(١٧٥)

قوله (و قد خالف فيه فريق من المعتزلة و جماعة من اصحاب الجهالات)

اقول: انّما خص التّشنيع بالجهالة بغير المعتزلة لانّهم من اصحاب الاستدلال. غاية الامر اشتبه عليهم الامر وعظمت المغالطة فلم يتمكّنوا من حلّها.

واما الاشاعرة والحشويّة وامثالهم من الّذين ينكرون الاحكام العقلية بل الضروريّات الحسيّة الّتي لا يشك فيها العوام أيضاً مثل قوانين الاسباب والمسبّبات، فانسب اسم لهم هو نسبتهم إلى الجهالة.

(١٧٦)

قوله في القول ١٤٥ (ان يتحرك بغير دافع)

مراده بالدّافع علّة الحركة يعني هل يمكن حركة بلامحرّكٍ أو لا، فيدخل في عموم احتياج كلّ ممكن إلى علّة، فكما ان وجود نفس الجسم يحتاج إلى موجد ومحدث كذلك وجود حركته.

فلايمكن وجود الحركة بدون محرّك يخلق الحركة و يوجدها وهو اللّه(تعالى)، و بدون سبب خارجي يجعله اللّه(تعالى) سبباً للحركة سواء كان مغايراً للمتحرك مثل الفرس الّذي يحرّك العربة، أو كان داخلاً في ذات المتحرّك مثل القوّة الجاذبة و الدّافعة اللّتين تحرّكان الكرات الجويّة، فليست حركتها بغير دافع.

قوله (تصح وقوف جبل ابي قبيس في الهواء ... لصح ان يعتمد الحجر الصّلب الثقيل على الزّجاج ... و تخلل النّار اجزاء القطن ...).

ان قلت: فما معنى قوله(تعالى) واذ نتقنا الجبل فوقكم كانّه ظلّة وظنّوا انه واقع بهم ... وقوله(تعالى) قلنا يا نار كونى برداً و سلاماً على ابراهيم و غيرهما.

قلت هذه معجزات لموسى و ابراهيم عليهما السّلام اراد اللّه(تعالى) اظهار كرامتهما عليه و كونهما من قبله بسبب خرق القوانين الطبيعيّة في حقّهما، وجعلهما حاكماً عليها، لابمعنى عدم ثبوت هذه القوانين والنواميس الكونيّة، أو كونها غالبية، فانّ نقض القوانين في موارد أقل من الواحد بالمليون للانبياء

والاولياء لاينافى كونها عامّة ولا يجعلها غالبيّة.

(١٧٧)

قوله في القول ١٤٦ (وانّما يصح في المتحرك بانه اخفّ من متحرك غيره و اسرع)

اقول: اتّصاف الحركة بالخفّة والسّرعة والبطؤ و نحوهما بالذّات، واتصاف المتحرّك بالعرض، وامّا قياس احدى الحركتين بالاخرى فلايتوقّف على اتّحاد معروضهما، حتّى يبتنى على المسألة السّابقه في حلول حركتين في جزء واحد، بل يمكن قياس حركة هذا الجسم بحركة الجسم الآخر ويحكم بانّ احدهما اسرع، و ماحكم به الشيخ من لزوم جعل المقايسه بين المتحرّكين، فلعلّه لتوهّم انّ قياس الحركتين مستقلاً ربّما يوهم عدم احتياجهما إلى المحلّ واستغنائهما عنه.

لكن لاريب في انّ عدم مدخليّة معروض الحركتين في مقايسة السّرعة والبطوء، لاينافى احتياجهما إليها في اصل الوجود.

ولعلّ المفيد قده التفت إلى نكتة اخرى لم نصل اليها.

(١٧٨)

قوله في القول ١٤٧ (وليس للفعل تعلّق بالعلم ولابخطور البال ...)

اقول: لايشك عاقل في ان حركة نبض الانسان و ضربان قلبه وامثال ذلك لايتوقّف على الخطور بالبال ونحوه كما انّه لايشكّ عاقل في انّ الافعال الاختياريّة مثل الصّلاة والصّوم ونحوهما تتوقف على ان يخطر بالبال ثم يصدر من الانسان.

فما هو الفعل الّذي يشك فيه أو وقع الاختلاف في توقّفه على الخطور

بالبال؟ الظّاهر عدم وجود قسم ثالث يكون هو محلّ النّزاع و قد مرّ انّ القسمين لامورد للنّزاع فيهما واقعاً.

نعم هناك بحث كلامي اصوليّ فقهي لافلسفيّ و هو انّ القسم الاوّل من الافعال الّذي لايتوقف على الخطور بالبال هل هي من افعال المكلّف ام لا؟ فمن اشترط الخطور بالبال حكم بخروج القسم الاوّل من كونه فعلاً للمكلّف، لانّ الفعل عبارة عمّا ينسب و يسند إليه و يقال انّه فعله، و هنا لايقال فعله، بل يقال صدر منه ضربان القلب وان قلبه يضرب و نبضه يتحرك.

ومن لم يشترط الخطور بالبال في صحة اسناد الفعل إلى المكلّف، و حكم بان ماهيّة الفعل لاتتوقف على العلم والارادة والخطور حكم بانّ هذا القسم فعل للانسان، ثم انّ البحث ينتقل من الفعل إلى التّرك فبعضهم فرّقوا بين التّرك و بين ان لايفعل ولازمه عدم صدق الترك على ترك الفعل بدون خطور بالبال و بعضهم سوّوا بينهما كالمفيد هنا فيكون كلّ مورد لم يصدر الفعل تركاً.

(١٧٩)

قوله في القول ١٤٨ (ان ذلک محال باستحالة کونه في العاشر)

اقول: بعد فرض عدم اشغال الجسم الاّ مكاناً واحداً واستحالة حلوله في مكانين في آن واحد، و بعد فرض كونه في المكان الاوّل، يكون فرض كونه في المكان الثّاني فرض اجتماع النقيضين لانّ معنى كونه في الثّاني عدم كونه في المكان الاوّل وبالعكس فيلزم وجوده في المكان الاوّل و عدمه، وكذا بالنّسبة إلى المكان الثّاني، فاذا كان كونه في المكان الثّاني حال كونه في الاوّل من المستحيلات يكون خارجاً عن اختياره بل عن تعلق القدرة به مطلقا، واذا استحال تعلق القدرة به لم يصحّ اسناد تركه إلى الانسان، لانّ الفعل والترك امّا يكونان

مقدورين معاً، أو يكونان خارجين عن القدرة معاً.

قوله (لصحّ ان يقدر في الوقت على ما لايصحّ قدرته على ضده فيه)

والمراد به انّ القدرة على الترك ملازم للقدرة على الفعل، فكلّ مايصحّ اسناد القدرة إلى فعله يصحّ اسناد قدرته على تركه وبالعكس، وكلما لايصح اسناد القدرة إلى فعله لايصحّ اسناده إلى تركه، ونتيجة ذلك انه ليس مطلق عدم صدور الفعل تركاً منسوباً إلى الشّخص.

(١٨٠)

الامثلة المذكورة في القول ١٤٩ من المستحيلات الّتي لاتتعلق بها القدرة مطلقا.

(١٨١)

قوله في القول ١٤٩ (ولو جاز وجود ميّت آلم عالم لجاز وجوده قادراً ملتذاً مختاراً الخ)

قد صرّح في القول ٥٣ باثبات عالم البرزخ و النعيم والعذاب فيه مضافاً إلى ماصرّح به في القول ٤٩ بانّ المعصومين عليهم السلام يقضون حوائج شيعتهم و يجيبون سلامهم بعد الموت وانّ الذين قتلوا في سبيل اللّه احياء عند ربهم يرزقون و نحو ذلك فيعلم انّ مراده الميت مع قطع النّظر عن حلول حياة جديدة عليه فلو قطعنا النظر عن الحياة البرزخية و فرضنا موت شخص فحينئذ يكون كما ذكر و هو مراده من جميع ماذكره في هذا القول وليس رجوعاً عما ذكره سابقاً و في مواضع كثيرة من كتبه.

(١٨٢)

الامثلة المذكورة في القول ١٥٠ من المحالات العادية الّتي جرت ارادة اللّه (تعالى) على ترتّبها على الاسباب الخاصّة فيستحيل تحقق هذه المسبّبات

بدون اسبابها، الاّ بارادة مسبّب الاسباب وتخصيصه واستثنائه لهذه القاعدة لاظهار معجزة نبىّ أو نحو ذلك.

وليست من المحالات الذاتيّة الّتى لاتتعلق بها القدرة اصلاً.

(١٨٣)

القول ١٥٢

إلى هنا تم اللّطيف من الكلام، و هذه المسألة مع خمسة اخرى الحق بها من اصول المسائل الكلاّمية لا من اللّطيف.

(١٨٤)

قوله (و هو مذهب الاماميّة كلّها)

اقول: مارأيت من شذّ عن هذا الاجماع الاّ شيخ الطّائفة الطّوسي قده و لعلّه اجرى اللّه تعالى هذا الخطاء الواضح على قلمه الشّريف حتّى لايتوهّم في حقّه العصمة، فانّ المسألة من الواضحات من جهة اتقان ادلّتها وصراحة الآيات والرّوايات والادلّة العقلية فيها و كثرة الاجماعات المدّعى فيها بل كونها من ضروريّات مذهب الشّيعة كما يظهر من المفيد و الطّبرسي والمرتضى وغيرهما من دون خلاف عن احد.

فهذا الاشتباه من مثله نظير اشتباه صاحب الجواهر في مسئله الكرّ بالنّسبة إلى علم الامام واشتباه النّجاشي في ترجمة عبيداللّه بن حرّ الجعفى و سائر اشتباهات العلماء.

(١٨٥)

قوله في القول ١٥٣ (سأل الشّيخ المفيد قدس اللّه روحه عنها السيّد الشّريف محمّد بن الحسن الرّضي قدس سره ليضاف إلى اوائل المقالات).

اقول: يحتمل ان يكون الشّيخ المفيد فاعلا لسأل والسيّد الشريف مفعولا لها يعني انّ الشيخ المفيد امر تلميذه وسأل ان يضيف هذه الزّيادة إلى اوائل المقالات ويحتمل العكس بان يكون الشيخ المفيد مفعولاً مقدماً والسيّدالشريف فاعلاً مؤخراً و يكون تقديم المفعول من باب الاحترام للشيخ المفيد.

يوجد في بعض النّسخ هكذا (هذه الزّيادة كان خرّجها وسأل الشيخ المفيد قده عنها السيّد الخ) والظّاهر زيادة كلمة خرّجها لانّ التّخريج من الاصطلاحات الجديدة و على فرضه فينطبق على انّه استخرجها عن الشيخ المفيد واستفاد مطالبها منه، وينطبق على انّه اخرجها من قلبه بمعنى انّه حمل الشيخ المفيد على افادة هذه المطالب والاوّل اظهر.

ويؤيّد الاحتمال الاوّل اعني كون المطالب بقلم السيّد اوّلاً انّ الظّاهر كون الفاعل مقدّماً والمقدّم فاعلاً فيكون الشيخ سائلاً والسيّد مسئولاً وثانياً ظاهر التخريج بيان التّلميذ ما استفاده من الاستاذ لامعنى آخر وثالثاً و هو العمدة ماورد في آخر الكتاب هكذا (هذا آخر ما تكلّم به السيّد الشّريف الرّضى رضى اللّه عنه وارضاه) فلو كانت هذه الملحقات بقلم الشيخ المفيد لم يكن هذا التّعبير صحيحاً بل كذباً، وعليه فالارجح كون هذه الملحقات من املاء الشّيخ المفيد بقلم السيد الرّضى قدهما أو ممّا استفاده منه في الجملة.

(١٨٦)

قوله (وليس هي جنساً من اجناس الفعل)

لانّها اسم ذات لااسم معنى، نعم الصّحيح ان حيثيّة كونها مايعتصم به لايقتضي كونها حدثاً و فعلاً بل هي بالذّات انسب وان كان ربّما يكون فعلا و اسم معنى مثل قولنا فلان عصمته تقوى اللّه اوالخوف من اللّه اوالتوكلّ على

الله ولكنّها لو حظت هنا معنىً اسمياً لا فعلا أو حرفاً.

(١٨٧)

قوله (ومنه سمّيت العصم وهى وعول الجبال لامتناعها بها)

اقول: الوعول يعتصم بالجبال فهى معتصمة والجبال عاصمة لها، وعليه فلو اطلقت العصمة على الجبال لكان اطلاقاً لها على معناها الحقيقى وهو (ما يعتصم به) وامّا اطلاقها على الوعول المعتصمة فهو اطلاق لها على عكس معناها من باب القلب كما هو شايع في لغة العرب.

(١٨٨)

قوله (وحبل الله هو دينه)

مقتضى الرّوايات المتواترة والاجماع المدّعى في كلام كثير ان حبل الله هو الامام المعصوم دون غيره، و يدلّ عليه العقل القطعي أيضاً لانّ الامّة بجيمع فرقها مجمعة على قبول الدّين والقرآن والرّسول(ص) و مع ذلك مختلفون اشدّ الاختلاف في انّ الدّين ما هو، ثم انّهم بعد اتفاقهم على القرآن مختلفون في انّ القرآن هل تفسيره ما يقوله هذه الفرقة أو غيرها فكل فرقة تفسّر على طبق عقيدتها و يجعله سنداً لها فمضافاً إلى انّ القرآن لم يرفع النّزاع صار من اكبر اسباب النّزاع والاختلاف، فلم يبق الاّ تفسير حبل الله بالامام المعصوم.

ان قلت: فكما انّهم اختلفوا في الدين و في القرآن اختلفوا في الامام و مسألة الامامة أكثر واشد من ايّ خلاف و نزاع و تفرّقوا ايّ تفرقة.

قلت: الاختلاف في تعيين الامام موجود كما ذكر، ولكن بعد تعيينه في شخص أو اشخاص يختلف حاله عن الدّين والقرآن فانّ الامّة بعد اجماعهم على انّ الدّين عند الله الإسلام وانّ هذا الموجود بين الدفتين كتاب الله لم يرتفع

الخلاف حتّى بعد تعيينه لما مرّ من تفسيرهم للدين وللقرآن على طبق آرائهم المختلفة و ليس الدين ولا القرآن ناطقا حتّى يتكلّم و يقول الحق مع فلان، بل كما قال امير المؤمنين القرآن حمال ذو وجوه، نعم القرآن الاصلي الناطق هو وجود الامام، لقوله (تعالى) بل هو آيات بيّنات في صدور الذين اوتوا العلم والامام هو الدين المجسم. و ورد في الزيارات: السّلام عليك يا دين الله القويم فاذا اجتمعوا افترقوا و اذا افترقوا اجتمعوا ولكن في فرض اعتبارها اموراً ثلاثة الشيئ الوحيد الّذي ان تمسّكوا به و اعتصموا به يستحيل وجود الخلاف والنّزاع والتفرقة بينهم هو الامام المعصوم، فانّه لو اختلف المنقول عنه والمفسّرين لكلامه لتكلّم بتأييد الحقّ و ردّ المبطل، و معلوم انّه لا يمكن مع ذلك التّفرقة والنّزاع الاّ ان لا يرجعوا إليه ولا يعتصموا بحبله، والحاصل انّه لا يعقل تفسير حبل اللّه في الآية الاّ بالامام، ولو فسّر بغيره سواء كان القرآن أو الدّين أو ايّ شيئ لزم التّناقض و نسبة الغلط إلى اللّه (تعالى).

(١٨٩)

قوله (فجميع المؤمنين من الملائكة والنّبيين والائمة معصومون لانّهم متمسكون بطاعة اللّه (تعالى))

كلمة (من) في الملائكة يمكن كونها تبعيضيّة، ويمكن كونها لبيان الجنس، وعلى التّقديرين يتقيّد عموم كلمة المؤمنين بان يكون من هذه الاصناف الثلاثة اعني الملائكة أو الانبياء أو الائمة المعصومون، فلاوجه لتوهّم ارادته قده عصمة جميع المؤمنين.

(١٩٠)

قوله (وانّما الخلاف في حكمها و كيف تجب، وأيّ وجه تقع و قد

مضى ذكر ذلك في عصمة الانبياء و عصمة نبيّنا(ص)).

البحث عن العصمة تارة عن المعنى اللّغوي والعرفي و قد بحث عنه هنا، واخرى عن المعنى المصطلح عليه عند الشّيعة والمبحوث عنه في علم الكلام، و هذا قد أشار إليها في القول ٣٢و٣٣و٣٧، و قد يبحث عن ادلّتها والعلّة الموجبة لها و اشار إلى هذا في البحث عن عصمة الائمة عليهم السلام في القول ٣٧، واخرى عن حقيقتها ومايتقوّم بها و لم يبحث عنها في هذا الكتاب اصلاً الاّ اشارة، و رابعة عن متعلّق العصمة وانّها من الصغائر والكبائر أو الكبائر فقط؟ وانّها تعم السهو والنّسيان او يختص بالعصيان و قد بحث عنه في عصمة الانبياء القول ٣٢ و عصمة نبيّنا(ص) القول ٣٣ و عصمبة الائمة القول ٣٧، و خامسة عن موصوف العصمة و قد بحث عنه في المباحث الثلاث المشار إليها و عند البحث عن (تكليف الملائكة) في القول ٤٧ حيث قال فيه (واقول انّهم معصومون ممّا يوجب لهم العقاب بالنّار و على هذا القول جمهور الاماميّة) فيكون المعصومون منحصرة فيمن أشار اليهم في هذا القول ١٥٣ و هم الانبياء والائمة والملائكة.

(١٩١)

قوله (وهذا الباب ينبغي ان يضاف إلى الكلام في الجليل ان شاء اللّه (تعالى))

انّما ذكر هذا من جهة انّه ذكر بعد اللّطيف من الكلام لئلاّ يتوهم انّه منه، نعم الباب الّذي قبله أيضاً لم يكن من لطيف الكلام (وهو انّ ابليس هل هو من الملائكة ام من الجن) ولكن لكونه بحثاً عن حقايق عالم الوجود كان لعدّه من اللّطيف وجه، بخلاف بقيّة المسائل الآتية فانها من الجليل لا من اللّطيف.

(١٩٢)

قوله في القول ١٥٤ (وانّها فضل تشرف المتحلّى به على العاطل منه)

اقول: هذا دليل مستقلّ لايرتبط بما قبله، ولعله اقوى الادلّة، لانّ الدّليل الاوّل يمكن يناقش فيه بانّ امور الخلق تتوقف على وجود الكتابة في بساط السلطان والرئيس مطلقا، لاعلى كون الرئيس نفسه كاتباً.

وامّا كون الكتابة في نفسها فضيلة فلايدفعها قضاء الحاجة بكتابة الاعوان و الكتاب، فانّ هذا يزيد اشكالاً على اشكال و هو كون اعوان السلطان افضل واكمل من السّلطان لاستكمالهم بالكتابة دونه.

و قد نسب اللّه (تعالى) الكتابة إلى نفسه في موارد بقوله وكتبنا له في الالواح من كل شيئ موعظة الآيه الاعراف ١٤٥ و غيرها و لكن ليس الكاتب من اوصافه (تعالى) قطعا.

(١٩٣)

قوله (لجاز ان يحوجه في جميع ماكلّفه الحكم فيه إلى سواه).

ان قلت: هذا الدليل قضية شرطيّة و قياس شرطي لاملازمة بين مقدمه و تاليه، و بعبارة اخرى لاكلية لكبراه اعنى قولنا (كلّما جاز ان يحوجه اللّه (تعالى) في بعض اموره إلى رعيّته جاز ان يحوجه في كلّ اموره) وذلك لاحتياج النّبي (ص) إلى الجيش في الحرب و إلى ارباب الصنايع والحِرَف في مشاغلهم مثل البنّاء والنّجار والحدّاد وغيرهم و مع ذلك لايحتاج اليهم في الاحكام الشرعيّة، فلاملازمة بين الاحتياج في البعض والاحتياج في الكلّ.

قلت: ليس مضمون الكبرى الملازمة بين عدم الاحتياج في بعض الأمور بقول مطلق مع عدم الاحتياج في جميع الأمور بقول مطلق، بل الملازمة بين

الاحتياج في بعض ما كلّفه الحكم فيه و بين الاحتياج في كلّ ماكلّفه الحكم فيه كما قال (لو جاز ان يحوجه اللّه في بعض ماكلّفه الحكم فيه إلى بعض رعيّته لجاز ان يحوجه في جميع ماكلّفه الحكم فيه إلى سواه) و موارد النّقض المذكورة مثل النّجارة والبناء وغيرهما ليس ممّا كلّفه الحكم فيه. نعم يمكن منع الملازمة حتّى بعد التّقييد ايضاً.

(١٩٤)

قوله (و لامعنى لقول من قال انّ الكتاب هو القرآن خاصة)

سواء قلنا بانّ الكتاب يختص بالقرآن أو يراد به مطلق الكتب السماويّه أو عمّمناه لكلّ كتاب فشموله للكتابة ممنوع، لانّ الكتاب عرفاً اسم ذات عبارة عن مجموعة من الاوراق الّتي كتب فيها علم، ولغة كلّ ورقة كتب فيها شيئ ولو لم يكن علماً كما في قوله (تعالى) قالت يا ايها الملؤ انّى القى الىّ كتاب كريم النّمل ٢٩، فالكتاب بايّ معنى فسّر لايكون الاّ ورقة كتب فيها شيئ سواء كان علماً اولا، فيكون اسم ذات لااسم معنى، فلايشمل ملكة الكتابة الّتي هي من الكيفيّات النفسانية ولاعمل الكتابة الّتي هو من مقولة الفعل.

فقول المصنّف قده (اذا اللّفظ عامّ لاينصرف عنه الا بدليل الخ)

من جهة الكبرى مسلّمة وانّما البحث في الصّغرى اذ ليس معنى الكتاب شاملاً للفعل الخارجى و لاللملكة حتّى تصل النوبة إلى تخصيصه أو تقييده بدليل أو بغير دليل.

مضافاً إلى منع العموم في معناه لاحتمال كون الالف والّلام للعهد لاللاستغراق أو الجنس، فيكون ارادة القرآن مقطوعاً به، و يكون شموله لغيره وارادة العموم منه متوقّفاً على ثبوت كون الالف والّلام للاستغراق أو للجنس.

(١٩٥)

قوله (لما كان لتخصيصه النّفى معنى يعقل)

ماذكره قده في هذا الدّليل يتوقّف على امرين

الاوّل حجيّة مفهوم الزّمان كما اذا قيل مارأيت زيداً فيما مضى فيكون مفهومه اثبات الرّؤية فيما سيأتي أو في زمان الحال، و هذا محلّ خلاف بين الاصوليّين.

الثّاني ان لايكون للتّقييد بالزّمان فائدة غير الانتفاء عند الانتفاء، و هنا ليس كذلك، فانّ الّذي يثبت به كون القرآن من عند اللّه لامن قبل نفسه(ص) و لايتعلّم من عالم هو حاله قبل الاتيان بالقرآن، فانّه اذ اثبت انّه قبل البعثة و قبل ان يأتي بالقرآن والشّريعة لم يكن يقرء ولا يكتب ولاشيئ ممّا يوجد في العلماء العاديّين من قراء الكتب و كتابتها، يثبت انّ ما اتى به من عند اللّه، اذ التّعلم عند البشر يحتاج إلى القراءة والكتابة، فاذا انتفيا انتفى التّعلم و كون العلم الموجود عنده من عند غير اللّه فيثبت كونه من عند اللّه(تعالى) و تعليمه و يصح ماذكره(تعالى) بقوله (اذالارتاب المبطلون) وامّا القراءة والكتابة المتاخّرة عن النبوة والقرآن فلا دخل لهما في ثبوت نبّوته(ص) ونفيه اذ هي قد تثبت فان اثبتنا القراءة والكتابة بعد النّبوة فتكون بتعليم اللّه(تعالى) وان انتفتا كان أيضاً على حسب ماراه اللّه من المصلحة ولا يثير شكاً.

وهذا الفرق يوجب المصلحة في تقييد نفي القراءة والكتابة في الآية بكلمة (من قبله) من دون ان تكون فائدته اثبات المفهوم لها بل فائدته قوله(تعالى) (اذالارتاب المبطلون) ولا يصحّ قياسه بالشّعر فانّ المنفيّ مطلق الشّعر، والعلّة عدم كونه لائقاً بشأنه مطلقاً فينتفي مطلقا.

(١٩٦)

قوله (ثبت انه كان يحسن الكتابة بعد ان نبأه اللّه(تعالى))

المتيقّن من سيرة النبى(ص) انّه لم يكتب عملاً اصلاً امّا لانّه لم يكن يحسن الكتابة أو لانّه لم يكتب مع احسانه لها فلم يدع احد من علماء الإسلام انّه كتب قرآناً بخطّه أو شيئاً آخر.

والمورد الوحيد الّذي اتّفق على نقله الخاصّة والعامّة قوله(ص) في آخر عمره حيث قال: (ايتونى بدواة وقلم (او كتف) اكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعده ابداً فقال عمر ان الرجل ليهجر) وحمله على الكتابة تسبيباً كما عن الواعظ الچرندابي طرح لصريح الرواية مع انّ الّذي تقتضيه مناسبة المقام كتابته بقلم نفسه كما هو واضح وهذا يدل على صحة ماذكره المفيد من انّه(ص) كان يحسن الكتابة ويبقى الكلام في انّه ماالمصلحة في التزامه(ص) بعدم الكتابة مطلقا طول عمره.

وامّا ما يوجد في متحف تركيا من الخطّ المنسوب إليه فمن مصنوعات خلفاء آل عثمان أو غيرهم يقيناً.

(١٩٧)

قوله في القول ١٥٥ (وممّا يضاف إلى الكلام في اللّطيف)

يريد به خصوص القول ١٥٥و١٥٧، واما القول ١٥٦ فليس من اللّطيف، وعليه فيصير عدد الكلام في اللّطيف ١٣٧ مسألة.

(١٩٨)

قوله في القول ١٥٦ (انّ الاجتهاد والقياس لايسوغان)

اقول: للمفيد قده اجتهادات كثيرة في الفقه وكذا لبقيّة الفقهاء، حتّى

الاخباريين مع شدة هجومهم على الاصوليّين في مسألة الاجتهاد، عندهم اجتهادات كثيرة يظهر بمراجعة كتبهم مثل الحدائق وغيره.

ولكن المهمّ في عصرنا هذا اعنى القرن الرّابع عشر قلة التّفقّه و تغيير معنى الاجتهاد إلى الاجتهاد الاخباري بحيث كلّما اراد احد الدّقة والتّحقيق في معنى الرّواية ينسب إلى القياس والاستحسان.

و قد افرطوا في التّمسك بكلمة (التّعبد بالنّصّ) حتّى صار فقه عصرنا غالباً لا يشبه اصلاً بفقه الفقهاء الماضين الاّ في اصل الانتساب إلى الشّيعة، و ابتعدوا عن طريقة الشيخ الانصاري وصاحب الجواهر والشّيخين والشهيدين والفاضلين وغيرهم مع انّ (التّعبد بالنّص) نفسهُ خلاف التّعبد بالنّص اذ لايوجد هذه الكلمة في نصّ وانّما توجد (التّفقه في النّص) في القرآن والحديث، و ما أكثر من يجعل الاخذ بالترجمة اللّفظية للآية أو الحديث من دون نظر إلى لوازم المعنى و ملزوماته و مناسبة الحكم والموضوع وغيره من الأمور الّتي بها يختلف حال المتعبّد بالنّص عن المتفقّه فيه فقها واجتهاداً، و صاحبه مجتهداً و لكن هيهات و قد اشتهر عن الشيخ الطّوسي في مبسوطه كثرة العمل بالقياس، و من راجعه يرى انّه من قبيل ماذكرنا من التفقّه في مقابل الجمود باللّفظ من دون تفقّه، فالاجتهاد الاصولي الشّيعي تفقّهٌ ثم تعبّدٌ، والاجتهاد الاخباري تعبّد على تعبّد، يعني عند الاصولي في مقام فهم الحكم لاتعبّد اصلاً بل ينظر إلى غاية مايمكن ان يفهم واعمقها وادقّها ثم يتعبّد به، وامّا الاجتهاد الاخباري فالتّعبد بمعنى سدّ باب الفهم و المنع عن التدبّر والتفقّه.

والصّحيح انّ ابن الجنيد أيضاً انّما نسب إلى القياس لانّه وصل من التّفقه إلى مرتبة لم يكن أهل زمانه و من قرب من زمانه اهلاً لهذه التحقيقات الفقّهية.

(١٩٩)

قوله (كل حادثة ترد فعليها حكم من الصّادقين(ع))

اقول: مااكثر الموارد الّتي يعترف الفقهاء باجمعهم بعدم نصّ فيها بحيث عدّ (ما لا نصّ فيه) من اوسع أبحاث البراءة في الكتب الاصوليّة، و حتى ان الشّيخ الطّوسي الّذي هو تلميذ المفيد اعترف في كتابه عدّة الأصول بوجود مسائل كثيرة لا نص فيها بعينها و يعمل فيها باصالة الاباحة أو الحظر أو نحوهما.

واما الاخبار الّتي رواها الشيخ المفيد في الاختصاص وغيره في غيره: من انّ كل شيئ موجود في الكتاب والسنّة أو انه ليس شيئ الاّ وفيه كتاب أو سنّة وغيرها فالمراد بكونه في الكتاب انّ أهل البيت عليهم السّلام يستخرجون حكمه من الكتاب لاكلّ احد، واما السنّة فالمراد به ما في الرّوايات من انّ عندهم(ع) الجفر والجامعة ومصحف فاطمه و قد ذكروا اشتمال هذه الكتب على جميع الاحكام الكلّية والجزئية.

(٢٠٠)

قوله في القول ١٥٧ (فانّ العقل لايمنع منه)

بل النّقل ايضاً. راجع بحث التنجيم من كتاب المكاسب لشيخ المتأخّرين الشّيخ الانصاري قده فانّه قده أتى بما لم يأت احد بمثله وان كان في بعض آرائه نظر و تامّل ليس المقام موضع ذكره.

فهارس الكتاب

فهرس كتاب أوائل المقالات

فهــــرس الحواشي والتعليقات
لشيخ الإسلام الزنجاني والجرندابي

فهــــرس
ما كتبه العلّامة الزنجاني في تعريف كتاب أوائل المقالات

تعليقات
الشيخ إبراهيم الأنصاري ـ دامت إفاضاته ـ
على كتاب أوائل المقالات